UNIV. OF
TORONTO

LIBRARY RECEIVED JUN 1 1921

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

Philos
R

Revue de Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE — 1920

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

165-184
1919/2

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris, 5e

B
2
R2
April 27

LES FACTEURS KANTIENS DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DE LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE ET DU COMMENCEMENT DU XIXe [1]

III. — L'idée de la philosophie comme système.

Dans une lettre à Marcus Herz du 20 août 1777, Kant écrivait : « Depuis le temps que nous sommes séparés l'un de l'autre, mes recherches, autrefois consacrées d'une façon fragmentaire (*stückweise*) aux plus divers objets de la philosophie, ont pris une forme systématique et m'ont conduit graduellement à l'idée du Tout, qui a pour premier effet de rendre possible le jugement sur la valeur et l'influence réciproque des parties. » (Éd. de l'*Académie de Berlin*, T. X. p. 198.) Cette formule me paraît très expressive de la façon dont Kant a constitué sa doctrine. Certes il a été profondément pénétré de l'idée que l'esprit exige et doit essayer de fonder l'unité systématique du savoir, que l'œuvre suprême de la raison ne peut s'accomplir, comme il disait, que par un art architectonique. Mais ce n'est point d'emblée qu'il a procédé à l'organisation de son système : c'est à la suite de recherches diverses et partielles, portant sur tels concepts, tels problèmes, telles oppositions, qu'il est arrivé à concevoir les idées maîtresses de sa philosophie. En particulier c'est l'analyse de la science mathématique de la nature envisagée sous divers aspects qui l'a conduit à découvrir le rapport de cette science, acceptée dès l'abord comme un fait certain, à l'esprit législateur *a priori*. A cet égard, les *Prolégomènes* nous découvrent mieux que la *Critique* la marche réelle de sa pensée : — Comment la science est-elle possible? — On dirait qu'il n'a conçu l'esprit qu'en fonction de la science qu'il s'agit d'expliquer. D'autre part, cependant, dans la *Cri-*

1. Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre 1919.

tique, il avait estimé que la démonstration du rôle de l'esprit pouvait être synthétique ou systématique, c'est-à-dire que, au lieu d'y présenter la doctrine de l'*a priori* comme requise par la certitude de la science, il la présente comme impliquée dans l'exercice de nos facultés. Le « Je pense » n'intervient pas pour justifier la possibilité de la science; mais c'est parce que le « Je pense » est vrai, avec le sens et dans les limites que Kant indique, que la science est possible. — A partir de l'établissement définitif de sa doctrine, Kant reste sans doute préoccupé de lui donner une forme systématique; nous avons vu même en quel sens il s'efforce de concilier souvent ce qu'il a commencé par distinguer; jusqu'aux derniers moments de sa vie, il a la préoccupation de présenter un système complet de la raison pure. Mais son effort dans ce sens reste précisé et limité par deux conditions essentielles : l'une, c'est que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle; — l'autre, c'est que, dans sa pensée, la détermination du rôle législateur de la raison pure reste liée à la justification de la science; — la raison dépasse sans doute la science; mais la science lui est immanente, et son premier rôle est de comprendre directement ce qu'elle a pour fonction de justifier. — La tentative s'imposait de libérer de ces entraves le système de la raison, et de le faire valoir pour lui-même.

C'est à Reinhold qu'appartient d'abord, pour la transformation du Kantisme en ce sens, l'initiative la plus décidée. Son adhésion à la philosophie de Kant s'était d'abord manifestée par une sorte d'exposé populaire, par ses *Lettres sur la philosophie kantienne*. Appelé à professer à Iéna en 1787, il éprouva que comprendre le Kantisme assez profondément pour l'enseigner était d'une difficulté presque aussi grande que l'initiation première, et sa réflexion d'alors lui fit découvrir que, si le Kantisme était bien la vérité, l'unique vérité, il avait cependant un défaut grave, qui était de manquer du fondement réel dont il avait besoin pour s'assurer complètement. D'où le *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), où il essayait de remédier pour son compte à ce défaut. Par cette œuvre, il prétendait fournir la Métaphysique à laquelle Kant, avec sa Critique, n'avait donné que des Prolégomènes. Où il marquait avec une netteté particulière sa relation à Kant, c'était dans son écrit *Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*, paru dans les *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen* (1790,

T. I., p. 255-338). *Inventis facile est addere*, mettait-il en épigraphe.

Donc il s'agit de trouver à la Critique le fondement qui l'assure, qui en démontre d'une façon péremptoire le double résultat, à savoir que les principes de toute connaissance *a priori* sont en nous, et que les choses en soi sont inconnaissables. Kant, dans sa *Critique*, emploie des termes comme ceux de représentation, d'objet, de jugement, de raisonnement, sans en justifier l'emploi, et en les faisant malgré cela servir à des démonstrations (*Ibid.*, p. 333). Plus précisément il distingue diverses sortes de représentations, des formes de l'intuition, des concepts, des idées, sans les ramener à aucun principe universel qui les unifie. Il avait cependant indiqué lui-même que la sensibilité et l'entendement pouvaient avoir une racine commune; mais il n'est pas allé plus loin, jusqu'à cette faculté de représentation dont les intuitions sensibles, les concepts et les idées ne sont que des déterminations différentes (p. 263 sq.). — Or c'est en allant jusque-là que l'on peut seulement démontrer rigoureusement les résultats de la *Critique* : les preuves que donne Kant ne peuvent convaincre que ceux qui admettent déjà certains faits, pour lesquels alors Kant établit qu'ils ne sont possibles que sous certaines conditions. Il montre par exemple dans l'*Esthétique transcendantale* qu'avec ses thèses seules peut se concilier la certitude apodictique des Mathématiques; mais que vaut cette affirmation pour celui qui pense que les Mathématiques ne contiennent qu'une nécessité hypothétique? Kant montre dans l'*Analytique transcendantale* que les concepts *a priori* tels qu'il les entend peuvent seuls rendre compte de la possibilité de l'expérience, comprise comme un ensemble de phénomènes soumis à des lois; mais que vaut cette affirmation pour celui qui nie l'expérience au sens kantien (*Ibid.*, p. 278-279)? Au contraire la philosophie des éléments, telle que Reinhold la constitue, ne présuppose rien qui puisse être nié, et par delà les distinctions kantiennes qui ne sont que des défauts de réduction, elle cherche le principe qui établit l'unité, non seulement entre les divers modes de la connaissance théorique, mais encore entre la connaissance théorique et la connaissance pratique (p. 277).

Une philosophie n'est rigoureusement démontrée que si elle est systématique, et la transformation de la *Critique* en système est, selon Reinhold, ce qu'il faut poursuivre. Reinhold expose particulièrement cette exigence dans un écrit du même recueil, *Ueber das*

Bedürfniss, die Moglichkeit, und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie (T. I., p. 91-164). A la philosophie, dit-il, il faut un premier principe d'une valeur universelle, un principe sur lequel tout le monde soit d'accord. Un principe est une proposition par laquelle plusieurs autres propositions sont déterminées. Le principe ne détermine que la forme, non la matière de ces autres propositions, — non les sujets et les prédicats des autres jugements, mais seulement leur liaison. Dériver d'autres propositions d'un principe, ce n'est donc pas en déduire les représentations des prédicats et des sujets qui constituent le contenu de ces propositions, mais seulement la nécessité de la liaison des représentations, par laquelle elles deviennent des propositions. Il ne s'agit pas de tirer le particulier de l'universel comme s'il y était enfermé, mais de montrer dans quelle mesure le particulier est contenu dans l'universel. Le principe ne fournit donc à la science immédiatement que sa forme; il n'agit sur la matière de la science que pour la purifier d'éléments étrangers ou la porter à se compléter par des éléments qui lui manquent. Mais un principe, et un premier principe, est indispensable à toute science qui n'est pas historique, qui procède avant tout par la connaissance de l'universel et du nécessaire. Non seulement un principe tel doit être premier, c'est-à-dire ne dépendre d'aucun autre; mais encore il doit être unique, c'est-à-dire fonder, non une partie de la science, mais la science tout entière. Un tel principe, conditionnant toute démonstration, ne peut lui-même être démontré; il doit être certain par lui-même. Pour ce qui est de la philosophie, le premier principe doit fonder immédiatement la philosophie des éléments et médiatement le reste de la philosophie; le fondement de sa nécessité doit être entièrement hors du domaine de toute philosophie, il ne doit pas être découvert au moyen du raisonnement; il doit exprimer un fait, *Factum*, susceptible d'apparaître à tous les hommes par la seule réflexion; ce fait ne doit être tiré d'aucune expérience, même de l'expérience interne, parce qu'elle est individuelle; ce fait doit être en nous, et n'étant ni un raisonnement, ni une expérience déterminée, il doit accompagner toutes les expériences et toutes les pensées dont nous avons conscience; il ne peut être que dans la conscience même. Aussi, sans chercher plus avant ce qu'il est positivement, nous avons marqué pour la philosophie plus encore que pour toute science la nécessité d'avoir un premier principe et de revêtir une

forme systématique (*Op. cit.* : p. 94; p. 114 sq.; 122 sq.; p. 142-144).

Cette idée de convertir la philosophie critique en un système pour lui donner à la fois la plus grande extension et la plus complète certitude, Fichte à son tour se l'approprie, et tend à l'exprimer avec plus de profondeur à la fois et de rigueur.

Dans une lettre à Stephani où Fichte raconte comment l'*Énésidème* l'a pendant un temps déconcerté, a renversé en lui Reinhold, lui a rendu Kant suspect et démoli de fond en comble son propre système, il déclare que ce système va être toutefois bientôt rebâti, et il ajoute : « J'ai découvert un nouveau fondement sur lequel l'ensemble de la philosophie se laisse très aisément élever. D'une façon générale Kant possède la philosophie vraie, mais seulement dans ses résultats, non dans les principes capables de la fonder. Ce penseur unique m'apparaît toujours plus admirable; il a, ce me semble, un génie qui lui révèle la vérité, sans lui en montrer les raisons. Bref, nous aurons, je crois, dans une couple d'années une philosophie qui le dispute en évidence à la géométrie. » (*Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*, 2e édit, t. II, p. 511-512). Pareillement dans une lettre à Niethammer du 6 octobre 1793 : « Selon ma conviction intime, Kant n'a fait qu'indiquer la vérité : il ne l'a ni exposée ni démontrée. Cet homme unique et merveilleux ou bien possède une faculté de divination de la vérité sans avoir conscience des raisons qui la fondent, ou bien n'a pas estimé son siècle assez haut pour les lui communiquer, ou bien a craint d'attirer sur lui pendant sa vie la vénération surhumaine qui pourtant devait tôt ou tard lui échoir... » (*Ibid.*, t. II, p. 431). Le sens dans lequel Fichte poursuit la réforme du Kantisme, c'est donc la recherche de principes susceptibles d'organiser systématiquement la philosophie. Dans son compte rendu de l'*Énésidème* il avait déclaré que c'était l'immortel mérite de Reinhold d'avoir détourné la raison philosophique de ces commentaires sans fin sur Kant qui ne pouvaient atteindre à l'essentiel du Kantisme, et de lui avoir fait comprendre la nécessité de ramener la philosophie à un principe unique dont l'établissement devait précéder l'exécution détaillée du système (*Werke*, I, p. 20). La philosophie critique, concluait Fichte dans ce compte rendu, est après les objections de l'*Énésidème* aussi solidement debout qu'auparavant; mais elle exige un grand labeur pour que soient ordonnées dans un tout bien lié et inébranlable les matériaux qu'elle fournit (I, p. 25). — C'est à expliquer comment

doit se constituer dans cet esprit la philosophie qu'est consacré l'écrit de Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794, qui précéda et annonça la publication des *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794). — Après que les oppositions des philosophies dogmatiques ont été résolues dans la philosophie critique, l'opposition reste à résoudre du système dogmatique et du système critique (*Vorrede zur ersten Ausgabe*, I, p. 29).

Il y a un point sur lequel tout le monde est d'accord : la philosophie est une science; mais là où l'on se divise profondément, c'est dans la déterminaison de l'objet de cette science. Cette division cesserait peut-être, si l'on développait tout ce qu'implique le concept de science. — Une science est quelque chose qui forme un Tout; elle n'est possible que par la liaison de propositions qui se communiquent leur certitude. Mais pour cela il faut évidemment que dans toute science il y ait une proposition dont parte la certitude ainsi communiquée. Une proposition scientifique qui n'est pas certaine par soi reçoit sa certitude d'une autre proposition, laquelle peut-être reçoit la sienne d'une autre; mais cette série ne peut aller à l'infini : car alors il n'y aurait point de certitude, partant point de science. Il faut donc une proposition dont toutes les autres reçoivent leur certitude, et il faut que cette proposition soit unique. Avec plusieurs propositions de ce genre, l'on n'aurait pas affaire à un Tout. De plus cette proposition, dont découle la certitude des autres, ne doit pas tenir des autres la sienne : car alors tout serait incertain; elle doit être certaine avant l'enchaînement des autres propositions et indépendamment de cet enchaînement; elle est à ce titre une proposition fondamentale (*Grundsatz*), un principe (I, p. 38-43).

Mais là-dessus deux questions se posent : 1° Comment est possible la certitude du principe en lui-même; 2° comment est possible la faculté de déduire de la certitude de ce principe, par un procédé défini, la certitude d'autres propositions?

Ce que le principe doit posséder lui-même et ce qu'il doit communiquer aux autres propositions qui entrent dans la science s'appelle le *contenu interne* (*der innere Gehalt*) du principe et de la science en général; la façon dont le principe doit communiquer ce contenu aux autres propositions s'appelle la forme de la science. — La question à résoudre est donc celle-ci : Comment s'explique la

possibilité du contenu et de la forme d'une science en général, — ou encore : Comment la science même est-elle possible? — La solution de cette question serait elle-même une science, la science de la science en général, — la *Wissenschaftslehre*, c'est là le nom qui désigne le mieux la tâche que doit remplir la philosophie. — Il faut développer ce concept de la *Doctrine de la science* (I, p. 43-45).

D'abord la *Wissenschaftslehre* est une science de la science en général; c'est-à-dire qu'elle a à fonder toutes les sciences, dont chacune forme un système sous le gouvernement d'un principe défini. Aucune de ces sciences particulières ne justifie par elle-même son principe, ni sa forme systématique; c'est à la *Doctrine de la science* que cette tâche revient. Ensuite la *Wissenschaftslehre* est elle-même une science; c'est-à-dire qu'elle possède en elle-même un principe qu'elle ne peut démontrer et qui est pourtant la condition de sa possibilité comme science. Ce principe ne peut pas non plus recevoir la démonstration qui lui manque dans une science supérieure, car ce serait alors cette science supérieure qui serait la véritable *Wissenschaftslehre*, et celle dont le principe serait démontré de la sorte ne le serait plus. Dès lors il faut dire que ce principe n'est susceptible absolument d'aucune démonstration, mais qu'étant toutefois absolument certain, il est certain par lui-même. Or aucune proposition n'est possible sans un contenu et sans une forme. Si le principe de la *Doctrine de la science* est certain par lui-même, ce ne peut être que parce que le contenu en détermine la forme et réciproquement la forme le contenu : tel doit être le caractère du principe absolument premier. Si maintenant, en dehors de ce principe absolument premier, il est cependant d'autres principes, ceux-ci ne le sont que d'une manière relative et subordonnée, c'est-à-dire que des deux éléments qui les constituent, le contenu et la forme, l'un est certain par lui-même, et l'autre reçoit sa détermination du principe absolument premier. C'est déjà faire comprendre que dans la *Doctrine de la science* il ne saurait y avoir que trois principes, le premier d'ailleurs méritant seul ce nom absolument : le premier immédiatement certain pour sa forme et pour son contenu; le second immédiatement certain pour sa forme et médiatement pour son contenu; le troisième immédiatement certain pour son contenu et médiatement pour sa forme (p. 49 et suiv).

Mais le principe absolument premier ne peut être et n'est qu'un,

et c'est à lui qu'il revient de déterminer dans leur ordre régulier toutes les propositions dont l'ensemble constitue la *Doctrine de la science*. C'est dire que la *Doctrine de la science* doit affecter une forme systématique, qu'elle n'emprunte pas à l'extérieur, qu'elle tire d'elle-même. La possibilité d'une *Doctrine de la science* comme la possibilité de son principe supposent que dans le savoir humain il existe réellement un système. Admettons qu'il n'y ait point de système; deux cas se peuvent concevoir : ou bien il n'y a rien qui soit immédiatement certain, et alors notre science forme une série indéfinie de termes ne se rattachant à rien; ou bien notre science consiste en une pluralité de séries se rattachant chacune à un principe, mais indépendantes entre elles, et alors elle est plutôt un labyrinthe où notre esprit s'égare qu'une demeure où il s'installe fermement. Évidemment alors la nécessité d'une *Wissenschaftslehre* ne s'imposerait plus, chaque science particulière pouvant se suffire. Toujours est-il que dans les deux cas l'on n'aurait qu'un savoir fragmentaire, sans certitude ou sans cohésion, non un savoir réel, lequel n'est possible que sous la forme d'un système (I, p. 52-54).

Cependant sur l'universalité et les limites de la *Wissenschaftslehre*, sur son rapport à la Logique, sur son objet propre, diverses questions se posent. La *Doctrine de la science* doit être une science de toutes les sciences. Comment peut-elle être sûre d'avoir complètement épuisé tout le domaine de la science humaine? A vrai dire, si elle procédait par une sorte d'induction ayant pour base la science humaine réalisée jusqu'à ce jour, elle ne saurait garantir qu'il ne se produira pas quelque découverte qui ne cadre pas avec son système. Si même elle prétendait n'épuiser de la sorte que la science possible dans la sphère actuelle de l'existence humaine, elle ne serait pas plus heureuse dans cette tentative; car si sa philosophie ne vaut que dans ce domaine, elle ne connaît pas d'autre domaine possible, puisqu'elle s'enferme dans des limites qui lui sont fixées arbitrairement et du dehors. Au fond, c'est dans la *Doctrine* même *de la science* que sont enfermées les conditions qui permettent de reconnaître si le principe est épuisé ou non. S'il n'intervient dans tout le système aucune proposition qui soit vraie, le principe étant faux, ou qui soit fausse, le principe étant vrai, c'est là la preuve négative qu'aucune proposition ne s'est introduite en trop. Mais où sera la preuve positive qu'aucune proposition ne manque parmi celles que le principe requiert? Elle sera en ceci, que le principe

originairement posé apparaît finalement comme résultat, et que le cercle ainsi tracé par le système nous ramène à notre point de départ. En ce sens, la *Doctrine de la science* est la seule science qui puisse être achevée; l'achèvement est son caractère distinctif. Tandis que les sciences particulières se développent à l'infini et ne connaissent pas de terme (I, p. 57-62).

Mais quelle est donc la limite qui sépare la *Doctrine de la science* des sciences particulières qu'elle fonde? Tout principe d'une science particulière est une proposition de la *Doctrine de la science*. Comment donc une proposition de la *Doctrine de la science* peut-elle devenir principe d'une science particulière? C'est en répondant à cette question que nous pouvons trouver la limite cherchée. Or toute proposition de la *Doctrine de la science* est l'expression d'une action nécessaire de l'intelligence, qui fait paraître au jour une représentation sans laquelle l'intelligence ne saurait être; tandis que tout principe d'une science particulière détermine une action que la *Doctrine de la science* n'exige pas, qu'elle laisse libre. C'est cette libre action déterminée qui s'ajoute à l'action nécessaire de l'intelligence, pour convertir une proposition de la *Doctrine de la science* en principe d'une science particulière. Par exemple, l'espace est une représentation nécessaire de l'intelligence, et que la *Doctrine de la science* fait apparaître dans sa nécessité: mais la géométrie n'est possible que par une construction des figures d'après des règles; cette construction est une action libre, et que la *Doctrine de la science* laisse libre. De même la représentation d'une nature soumise à des lois est une action nécessaire de l'intelligence et, à ce titre, relève de la *Doctrine de la science*; mais la détermination et l'application des lois particulières, c'est-à-dire ce qu'on appelle d'ordinaire la science de la nature, n'est possible que par des expériences, c'est-à-dire par une action que la *Wissenschaftslehre* laisse libre. Ainsi est marquée la limite entre la *Wissenschaftslehre* et les sciences particulières (I, p. 62-66).

Ainsi peut se marquer notamment la limite entre la *Doctrine de la science* et la Logique. La Logique ne traite que de la forme du savoir, de la forme séparée par réflexion et abstraction, tandis que la *Doctrine de la science* traite de la forme et du contenu dans leur intime et indissoluble union. Aussi la Logique n'est-elle pas la *Doctrine de la science;* elle n'en est même pas une partie. Si elle traite de la forme seule, c'est par une action libre, du même genre

que la construction des figures dans la Géométrie ou l'expérience dans la Physique. Tandis que la *Doctrine de la science* est nécessaire, non pas sans doute comme science clairement connue et systématiquement exposée, mais comme disposition naturelle, la Logique est un produit artificiel de l'esprit humain dans sa liberté. C'est à la *Doctrine de la science* que la Logique emprunte les preuves de sa validité, ainsi que l'indication de ses modes d'application (I, p. 66-70).

Mais comment la *Doctrine de la science* se comporte-t-elle vis-à-vis de son propre objet? Cet objet, c'est le système du savoir humain. Or celui-ci est indépendant de la doctrine même qui doit le comprendre, qui doit le représenter dans une forme systématique : ce sont les actions de l'esprit humain, également déterminées dans leur existence et dans leurs façons de se produire. Ces actions, ce n'est pas la *Doctrine de la science* qui les constitue ou qui les crée, et d'autre part il s'en faut bien qu'elles se produisent selon l'ordre (ordre qui n'est pas historique) où la *Doctrine de la science* doit les considérer. Quelle est donc la fonction de la *Wissenschaftslehre*? C'est d'élever jusqu'à la conscience et sous la forme d'un système les modes d'action de l'intelligence. Ces modes d'action sont nécessaires, à la différence des constructions des sciences particulières qui sont libres. Mais l'acte même par lequel la *Wissenschaftslehre* se constitue est un acte libre de réflexion et d'abstraction, exclusif de toute aveugle contrainte. Seulement voici la difficulté : d'après quelles règles procède la liberté dans cette abstraction? Comment le philosophe connaît-il ce qu'il doit accueillir comme un mode d'action nécessaire de l'intelligence et ce qu'il doit laisser tomber comme un mode d'action contingent?

Cela, il ne peut pas le connaître, du moment que ce qu'il doit précisément élever jusqu'à la conscience n'est pas encore élevé jusque-là. Pour l'accomplissement de son œuvre, il n'y a donc pas de règle et il n'en peut y avoir. L'esprit humain fait des tentatives de diverses sortes; par d'obscurs tâtonnements il arrive à des lueurs d'aurore avant de parvenir à la pleine et éclatante lumière. C'est ce que confirme bien l'histoire de la philosophie; tous les philosophes qui se sont succédé ont travaillé à dégager de ses conditions contingentes le mode d'action nécessaire de l'intelligence; ils y ont plus ou moins complètement réussi, tantôt plus, tantôt moins; dans l'ensemble, le jugement philosophique s'est de plus en plus

développé et rapproché de son but. Comme le poète a besoin du sens de la beauté, le philosophe a besoin du sens de la vérité, et le génie n'est pas moins indispensable dans la philosophie que dans la poésie et dans l'art. Il y a là un élément irréductible à la règle qui pourrait être posée avec une valeur absolue avant d'être appliquée : (rapport de la philosophie de Fichte avec le romantisme). En tout cas, comme c'est la même réflexion qui se poserait des règles et qui dégagerait les lois nécessaires de l'action de l'esprit, il n'y a rien à tirer de leur accord comme preuve absolue de certitude, mais simplement à y voir une condition négative de la vérité de la doctrine. L'exactitude et la rigueur dans les déductions constituent des présomptions de plus en plus fortes en faveur de cette vérité, mais non des démonstrations absolues. Le système de l'esprit humain, dont l'exposition est l'objet de la *Doctrine de la science*, est absolument certain et infaillible, et tout ce qui se produit nécessairement dans une âme humaine est vrai ; si les hommes se trompent, ce n'est pas dans le nécessaire qu'est la cause de leur erreur, mais dans leur réflexion et leur jugement dont l'exercice suppose la liberté. Assurer et fortifier dans tous les sens cette réflexion et ce jugement : c'est là ce qu'on peut conseiller de mieux à quiconque prétend, non pas commander à l'esprit humain, mais en représenter exactement l'action (I, p. 71-78).

Et cela montre que, si l'esprit en tant qu'il constitue par la réflexion la doctrine est un esprit dont la vertu est dans la représentation, l'esprit en tant qu'il est l'objet de la doctrine peut être quelque chose de plus. La représentation, — et ici Fichte vise Reinhold, — est bien l'action la plus haute, l'action absolument première du philosophe comme tel, mais l'action absolument première de l'esprit humain peut être d'une autre nature et aller bien au delà de la représentation. Aussi une science construite sur le concept de la représentation peut-elle être utile comme propédeutique; mais elle n'est pas la philosophie fondamentale qu'elle voulait être. Cette philosophie fondamentale, c'est la *Doctrine de la science* (I, p. 80-81).

Il fallait insister sur cette conception que Fichte a soutenue de la philosophie comme système absolu, parce qu'elle est restée le modèle d'après lequel s'est constitué sous des formes diverses l'idéalisme allemand post-kantien. Dans son premier écrit proprement philosophique, *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, (1794), Schelling, sous l'influence de Fichte et

après lui, s'applique à montrer que la philosophie entendue comme science doit être un système parfaitement clos, un Tout dont la forme consiste dans une unité absolue et nécessaire; elle doit être conditionnée par un principe absolu qui soit la condition de tout contenu et de toute forme (Schelling, *Werke*, I, p. 89 sq.). D'ailleurs, jusqu'au moment où il sera en réaction contre son idéalisme spéculatif, qu'il prétendra alors compléter par une autre philosophie positive appuyée sur d'autres considérations, — quelque expression qu'il donne et quelque variation qu'il impose à cet idéalisme spéculatif, — il prétendra toujours en déduire le contenu d'un principe premier absolument certain, et si plus d'une fois sous le développement systématique de sa pensée l'on sent la virtuosité romantique et l'action de ce génie dont Fichte avait proclamé la supériorité sur la règle, il n'en reste pas moins que ce développement systématique représente à ses yeux l'idéal de la démonstration rigoureuse et de la certitude philosophique.

Le hégélianisme est, lui, en pleine conscience, le triomphe de l'esprit systématique. La science de l'absolu, dit Hegel, est essentiellement système, parce que le vrai, en tant que concret, n'est tel qu'en se développant en lui-même et en gardant dans ces développements son unité. Une philosophie sans système ne peut rien avoir de scientifique. Elle exprime bien plutôt une opinion subjective, et son contenu n'est qu'un contenu contingent, le contenu ne trouve sa justification que comme moment d'un Tout (*Encyclopädie*, *Einleitung*, § 14. *Werke*, T. VI, p. 22). De la constitution du système Hegel élimine même toute façon de le constituer qui serait viciée d'apparence irrationnelle, ou qui le présenterait dans une sorte d'extériorité vis-à-vis de la pensée. Nous avons vu comment Fichte opposait en quelque mesure le système du savoir, en lui-même réel et infaillible, à la pensée philosophique qui en poursuit la représentation intellectuelle, comment il livrait la pensée philosophique aux tâtonnements et à l'inspiration du génie. Hegel, lui, fait précéder l'exposé systématique de la vérité absolue et en soi d'une histoire systématique du développement de la conscience jusqu'au moment où elle atteint le principe du savoir absolu, et c'est là l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Il montre également dans l'histoire de la philosophie une seule et même philosophie qui a parcouru différents degrés avant de se comprendre dans la philosophie vraie. Quant au système, il enferme en lui-même une telle

puissance de justification pour tout ce qui entre en lui, que l'on peut indifféremment, déclare volontiers Hegel, le prendre par un côté ou par l'autre : que l'on se place à l'origine pour exposer la genèse progressive de toute réalité ou de toute pensée, — ou que l'on se place au terme pour remonter par régression jusqu'aux éléments premiers, — c'est la même nécessité absolue que la raison découvre. Ainsi la déduction systématique est une justification du réel, génétique et rationnelle indissolublement.

Telle est donc dans la philosophie spéculative allemande la conception de la philosophie comme système. Superficiellement interprétée, cette conception a paru souvent une prétention insensée à refaire ou à faire l'œuvre de Dieu, à créer le monde, à le faire sortir tout entier de la pensée du philosophe. On a cru que la déduction recherchée par ces doctrines était comme une dérivation logique, — alors que les procédés ordinaires de la dérivation logique étaient précisément répudiés, — et l'on a été scandalisé de voir extraire de si pauvres prémisses de si riches conséquences. Mais déduction, ici, c'est justification, — et justification au nom de cette idée que, si l'esprit existe *a priori*, il doit avoir à ce titre un contenu, un ensemble rigoureux de déterminations développables également *a priori*. Si l'on affirme qu'au commencement est le *Verbe* ou l'esprit, c'est une affirmation qui elle aussi doit être au commencement, et ne pas dépendre de la réalisation subordonnée de la raison dans une œuvre comme la science. D'où la souveraineté en quelque sorte transcendante sur la science que s'arroge cette spéculation. En cela certes elle diffère pour une bonne part des métaphysiques modernes antérieures qui, sans renoncer à la connaissance de l'absolu ou de l'inconditionné, la liaient plus qu'elles ne l'opposaient à la mathématique ou à la science exacte de la nature, — et l'on dirait qu'elle reprend, mais avec une hardiesse réfléchie, la tentative qu'avait faite la philosophie grecque du Concept ou de l'Idée, opérant avec une audace à demi inconsciente et en l'absence de science positive largement constituée, sur les essences et les genres suprêmes. — Elle diffère en cela aussi du Kantisme même, qui, nous l'avons dit, tout en proclamant l'autonomie de la raison pure, liait cependant par une solidarité très intime la raison et la science, et assignait à la raison théorique pour son premier but la justification de la science. Et pourtant elle procède de Kant par l'extension extrême de l'idée qui est au centre du Kantisme, à savoir

que l'esprit, par ce qu'il a d'*a priori*, règle, conduit, détermine la connaissance. Dans cet esprit, seulement, Kant ne plaçait l'absolu que comme idéal : l'idéalisme allemand rapproche l'absolu et l'esprit au point de n'en faire qu'une même vérité, — ou plutôt la vérité.

IV. — Le premier principe comme représentation, comme conscience et comme moi.

Les philosophes qui en Allemagne prétendent après Kant continuer positivement le Kantisme s'accordent à requérir que la Critique cesse de revêtir un caractère négatif et limité, qu'elle travaille à s'organiser en un système à partir d'un principe premier. Mais de quel genre doit être ce principe, et comment se laissera-t-il déterminer?

Nous avons vu comment, pour Reinhold, la philosophie de Kant, — qui est la vraie philosophie, — requiert cependant, pour être pleinement assurée, un principe *un*, qui la convertisse en un système. Ce principe doit être l'expression d'un fait (*Factum*) qui préexiste en nous à tout le reste, — d'un fait qui n'est pas proprement un fait empirique particulier, mais qui accompagne et rend possibles toutes les expériences et toutes les pensées. Ce fait est la *Conscience*, et le premier principe de la Philosophie des éléments est le principe, — découvert par la réflexion sur ce fait, — le principe de la Conscience. Or conscience et représentation sont inséparablement liées. Le premier principe s'énoncera donc ainsi : La représentation est dans la conscience distincte du représentant et du représenté, en même temps qu'elle se rapporte aux deux. — Voilà une proposition qui a une valeur universelle, et qu'aucun parmi les plus raffinés sceptiques, anciens ou modernes, ne trouverait le moyen de mettre en doute. Pour cela il faudrait nier, ou mieux, avoir perdu la conscience même. On ne peut, en effet, avoir conscience de soi-même que par la représentation qui d'une part se distingue du sujet, aussi incontestable que la représentation même, et d'un autre côté on n'a conscience de sa représentation qu'au moyen de ce qui est représenté par elle, et qui ne peut pas être plus nié qu'elle. Même les philosophes égoïstes, c'est-à-dire qui se refusent à admettre l'existence d'objets hors de leur moi, sont forcés de distinguer de leurs représentations, non seulement le moi représentatif, mais encore quelque

chose qui est représenté par elles, — même si ce quelque chose n'était tenu que pour une simple représentation. Au reste, quand il est ici question de l'objet représenté, on ne soutient point par là qu'il y ait des objets hors de l'âme, et l'on n'explique point comment il peut y en avoir; on se borne à constater une distinction qui a lieu à l'intérieur de la conscience même. En tout cas le premier principe ne suppose pas de définitions antérieures à lui; c'est de lui au contraire que dérivent toutes les définitions essentielles. C'est ainsi que le sujet ne peut être défini que comme l'élément distinct de la représentation ainsi que de l'objet auquel la représentation est rapportée; c'est ainsi que l'objet ne peut être défini que comme ce à quoi la représentation se rapporte, comme l'élément distinct de la représentation et du sujet. La philosophie des éléments doit partir de la seule représentation, abstraction faite du sujet et de l'objet, et en déduire, par la détermination de ses conditions internes, toute la faculté de connaître. Or quelles sont ces conditions internes, — ces conditions telles qu'elles nous apprennent, non pas d'où vient la représentation, mais en quoi elle consiste? Il s'agit principalement d'expliquer comment la représentation, posée d'abord en elle-même, se rapporte au sujet et à l'objet; à ce point de vue, elle doit contenir deux éléments ou comprendre deux moments. L'un est la matière de la représentation et répond à l'objet; l'autre est la forme de la représentation et appartient au sujet. Il ne faut pas confondre la matière avec l'objet; l'objet auquel la représentation se rapporte reste le même, tandis que la matière change; l'objet est hors de nous tandis que la matière est en nous. Cependant la matière de la représentation n'est pas la représentation même; elle ne le devient que par l'application de la forme. De là suit qu'aucune représentation n'est ni sans forme, ni sans matière, — encore qu'à cette matière ne corresponde aucun objet réel; de là suit encore qu'aucun objet ne peut être représenté avec la propriété qui le caractérise comme objet, c'est-à-dire également que les représentations ne sauraient être des images des choses et que les choses en soi sont irreprésentables. Que si l'on se demande pourquoi on peut parler même, à ce compte, de choses en soi, il faut remarquer que c'est comme concept, non comme chose, que la chose en soi est représentable, et que comme chose, aussi véritablement qu'elle existe, elle reste distincte de la représentation. — Toute représentation est constituée par une

matière et une forme; or le sujet n'est cause que de la forme, non de la matière; il faut donc que la matière lui soit donnée. Et même dans la représentation de soi-même la matière est quelque chose de donné. Si la matière n'était pas quelque chose de donné, le sujet de la représentation aurait un pouvoir créateur; de même que si la forme était quelque chose de donné, le sujet de la représentation serait réduit à rien; il faut donc admettre que des deux facteurs de la représentation, l'un est produit tandis que l'autre est donné. C'est-à-dire au fond que la faculté de représentation comprend une faculté d'être affecté, une réceptivité, et une faculté de produire la forme, bref une spontanéité; or une faculté d'être affecté supposant que l'objet qui affecte est quelque chose de distinct et de divers, il en résulte que la matière est multiplicité, tandis que la forme ou spontanéité est essentiellement unité, par suite synthèse du divers. — Les représentations *a priori* sont pour Reinhold des représentations de la forme même de notre faculté de représenter : elles ont aussi une *matière*, — mais une *matière* pure; par là elles se distinguent des idées innées proprement dites, et pourtant elles permettent de formuler, avant toute expérience, des lois de ce qui est représentable. — (V. en particulier *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789, *Zweites Buch*, p. 195.; — *Beiträge zur Berichtigung....* — *Abhandlungen* II, et III, *Neue Darstellung...*[1]).

Telle est la position, et telle est l'explication générale du premier principe, selon Reinhold, abstraction faite des variations de détail et des applications qu'il en a faites pour retrouver plus ou moins fidèlement les thèses générales de la *Critique*.

La tentative de Reinhold marquait bien la direction dans laquelle les interprètes ou libres continuateurs du Kantisme éprouvaient le besoin de reconstituer le système. Cependant ce que ceux-ci s'accordaient généralement à signaler comme un défaut du *principe*, c'est que celui-ci n'était pas aussi primitif, aussi *original* qu'il prétendait l'être. C'est ainsi que Salomon Maïmon considère avec Reinhold que le besoin réel de toute philosophie transcendantale, c'est de partir de la fonction suprême de la faculté de connaître et d'en faire le principe d'unité : lorsque, avec Kant, on admet des pouvoirs de connaître divers et irréductibles, on

1. Nous reproduisons littéralement ces références : un double blanc dans le manuscrit indique que l'auteur avait l'intention de les compléter.

s'engage dans des difficultés inextricables. Maïmon cherche cette fonction suprême dans la conscience, — et il peut d'autant plus l'invoquer comme telle qu'il a éliminé, comme nous l'avons vu, pour l'explication de la connaissance, la chose en soi. C'est donc à la conscience seule qu'il faut avoir recours, mais à la conscience entièrement indéterminée. Toute connaissance objective est une conscience déterminée; la conscience indéterminée est ce qui sert de fondement à toute connaissance particulière, c'est l'x qui dans les formes différentes de la conscience reçoit différentes valeurs; ce n'est pas par abstraction qu'on la dégage, c'est par réflexion sur le rôle fondamental qu'elle joue; elle est, en effet, la condition sans laquelle est impossible toute conscience déterminée d'un objet. D'accord donc avec Reinhold pour chercher dans la conscience le premier principe, Maïmon reproche toutefois à Reinhold d'avoir identifié la conscience avec la représentation : la représentation, telle que Reinhold l'entend, et dans laquelle se distinguent le sujet, l'objet et leur rapport, est une détermination et une dérivation spéciale de la conscience; elle suppose la synthèse du divers de l'intuition en une unité, c'est-à-dire l'accomplissement d'opérations dont la conscience en général est le principe. C'est donc la conscience en général qui est la forme la plus universelle de la faculté de connaître, et c'est à partir d'elle que Maïmon reconstruit la théorie kantienne de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. (V. *Versuch über die Transcendentale Philosophie*, 1790, p. 63 sq.; p. 349. — *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, 1793, p. 198 sq.; p. 238. — *Die Kategorien des Aristoteles*, 1794, p. 142 sq.).

Sigismond Beck qui, lui, comme nous l'avons dit, prétend, non réformer, mais interpréter exactement le Kantisme, s'applique à le débarrasser d'un problème qui n'est pas le sien et que lui imposaient, par une méprise singulière, des Kantiens encore dominés par l'esprit dogmatique. Ce problème, dont ils auraient dû plutôt découvrir l'absurdité, est celui-ci : Comment nos représentations se rapportent-elles à des choses en soi? Même Reinhold, qui a fort heureusement montré que la matière de la représentation est quelque chose d'autre que son objet, s'est perdu dans la thèse inintelligible, selon laquelle la matière de la représentation *répond* à l'objet. C'est là un retour au plus complet dogmatisme. Hume cependant avait bien vu que la question était dépourvue de sens, — et Berkeley aussi, quand ce dernier affirmait que nos idées ne peuvent être produites par des

choses. Et il est parfaitement vrai : l'objet de la représentation ne peut être donné hors de la représentation même. Or il ne peut être donné que s'il est produit, et il ne peut être produit que si au *fait* de la représentation est substitué l'*acte* de se représenter. Si Reinhold a eu raison de chercher un premier principe d'où se déduise toute la connaissance, s'il a eu raison de le chercher dans la représentation, il a eu tort de ne pas remonter, dans la représentation, jusqu'à ce qui en est la condition la plus intime : c'est l'*action* de se représenter qui est vraiment primitive et originelle. Or, précisément parce que c'est une action, ce n'est pas quelque chose qui doive être plus ou moins explicitement tenu pour donné, pour réalisé tout seul, c'est une tâche à accomplir, une œuvre à opérer. Lorsque le Géomètre commence la science, il la commence avec le postulat : se représenter l'espace. Il ne va pas dès l'abord déterminer de l'espace telles et telles propriétés; il demande qu'on s'en donne avant tout la représentation. De même le premier principe, non pas seulement de toute philosophie, au cas où l'on considérerait la philosophie comme une science particulière, mais de tout usage de la raison, est proprement un postulat : *se représenter originairement un objet.* Et c'est là l'acte par lequel notre raison produit l'unité synthétique objective, par lequel elle pose un lié divers. A cet acte s'en ajoute un autre par lequel nous nous opposons comme un objet ce qui a été ainsi produit, acte que Beck appelle la reconnaissance originaire : par le premier acte est constitué le système des catégories; par le second, ce que la *Critique* appelle le schématisme transcendantal des catégories. — En tout cas le premier principe est indissolublement une action et un postulat, non une représentation par concepts (V. *Einzigmöglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*, 1796, Tome III de l'*Erlaüternder Aúszug*, — p. 120 sq., p. 137; p. 139 sq.; p. 155.)

A ces tendances à rechercher le premier principe dans la conscience, Fichte donne la forme la plus complète, la plus profonde et la plus universelle : le premier principe est le moi absolu. Le moi pose absolument son propre être.

Après que Fichte avait déjà développé, en 1794, dans ses *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, la *Doctrine de la science*, il fut amené à en expliquer les idées directrices dans deux *Introductions à la Doctrine de la science*, qui parurent en 1797 dans le *Journal Philosophique.* C'est en usant surtout, — non pas exclusivement, —

de ces deux *Introductions* que je voudrais moi-même rendre raison de la façon dont il a formulé ou justifié son Premier Principe.

Dans la Préface des *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Fichte avait déclaré : dans quelle classe faut-il faire rentrer mon système? Est-il un développement authentique du Criticisme, comme je le crois, ou doit-il être appelé d'un autre nom, cela ne fait rien à l'affaire (T. I, p. 89-90). Sur le rapport du Kantisme à sa propre philosophie, Fichte l'a selon les cas représenté comme plus favorable à sa fidélité de disciple ou à son originalité de penseur; mais il l'a toujours représenté comme un rapport de filiation directe. Nous avons vu ce qu'à maintes reprises il reproche au Kantisme, c'est d'avoir préparé la science plutôt que de l'avoir faite; c'est même, ayant aperçu le fondement sur lequel la science pouvait s'élever, de ne pas avoir élevé la science architectoniquement. Et plus il ira, plus sans doute il marquera les défauts du Kantisme comme système. Dans la *Wissenschaftslehre* de 1804, il relèvera qu'il y a chez Kant trois absolus différents, selon chacune des trois *Critiques* : l'absolu de l'expérience, l'absolu du monde moral, l'absolu de l'unité du sensible et de l'intelligible (*Werke*, II, p. 102-105. Cf. Lettre à Jacobi de 1804. *Leben und Briefwechsel*. 2e éd., II, p. 177). Mais presque constamment, avec quelques réserves plus ou moins accusées, il a mieux aimé marquer l'accord essentiel de la *Wissenschaftslehre* avec le Kantisme. Sans doute dans la *Erste Einleitung* il nous dit : mes écrits ne prétendent ni expliquer Kant, ni être expliqués par lui; ils doivent être pris en eux-mêmes pour ce qu'ils valent, et Kant reste hors de cause (I, p. 420-421) Mais dans la *Zweite Einleitung*, qui est contemporaine, il soutient énergiquement que c'est l'esprit même du Kantisme, l'idéalisme transcendantal, qui s'est développé dans la *Wissenschaftslehre*. Certes contre cette prétention s'élève une autorité solennelle, l'autorité même de Kant, qui a désavoué la filiation que lui imposait Fichte. Mais un tel désaveu s'explique sans être pour cela plus décisif. Kant n'a pas pu reconnaître sa doctrine exposée dans une forme qui n'était pas la sienne; il n'a pas pu la séparer de la forme qu'il lui avait donnée. Mais cette littéralité là s'impose-t-elle au même titre à ceux qui sont venus après lui? Est-elle le critère qui doit décider de la conformité selon l'esprit? (I, p. 468 sq.)

Si l'on étudiait la philosophie de Fichte pour elle-même, il faudrait rechercher plus scrupuleusement comment le Kantisme a concouru

à la former, et avec quels autres facteurs (Sur la formation de la philosophie de Fichte, v. *Kabitz : Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichte's Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, 1902, — et *Fuchs : Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher*, 1904). — Mais l'on peut dire en gros que vers la détermination du Premier Principe comme Moi absolu ont convergé trois doctrines de Kant : la doctrine de l'unité originaire de l'aperception ; — la doctrine du primat de la raison pratique ; — la doctrine de la faculté de juger comme médiatrice entre le monde de la nature et le monde de la liberté.

Et certes il y aurait lieu aussi de rechercher ce qu'il a pu devoir aux autres philosophes qui interprétaient ou critiquaient Kant, ou qui poussaient le Kantisme dans la voie de la systématisation rigoureuse. Et il a certainement beaucoup dû à Reinhold. Or quand il a pris conscience de sa propre pensée, qu'est-ce qu'il reproche à Reinhold? Il lui reproche (d'accord en cela avec Schulze-Énésidème), de s'être arrêté, avec le principe de la conscience, à un principe qui n'est pas le vrai principe, le principe premier, qui n'est en somme qu'un fait empirique. Il faut, dit Fichte, remonter à un principe plus haut : toute représentation est une action synthétique ; toute synthèse suppose une liaison, une thèse et une antithèse soumises à quelque chose de plus haut. Ce doit être autre chose qu'un fait, *Thatsache* ; ce doit être une action, *Thathandlung* (I, p. 4 sq.). La pensée de la représentation, dit Fichte ailleurs, n'est qu'une demi-pensée ; elle réclame un principe qui la complète en la fondant (*Erste Einleitung*, I, p. 432). Fichte eut également conscience de la valeur de Maïmon, de son exceptionnel talent, et de l'importance qu'avait cette élimination de la chose en soi. Il marque également sa position vis-à-vis de Beck, indépendamment duquel il avait découvert son propre principe : ce qui est le plus grand défaut de l'idéalisme de Beck, c'est qu'il est incomplètement systématique et qu'il rouvre, contre son désir, la porte au dogmatisme. Au lieu, en effet, de dériver de l'essence de l'intelligence tout le système de nos représentations nécessaires, Beck abstrait les lois de l'intelligence de leur application aux objets, et c'est ensuite qu'il essaie de les déduire comme action de l'intelligence. Aussi ce qu'il dérive, ce ne sont que les formes et les rapports des objets, non leur matière, et dans cette matière non déduite le dogmatisme n'aura pas de peine à s'insinuer à nouveau (*Erste Einleitung*, I, p. 442 sq.).

Mais voyons comment Fichte explique la position de son propre principe.

Regarde en toi-même, dit Fichte; détourne-toi de tout ce qui t'entoure pour porter tes yeux à l'intérieur de toi. Il ne va être question de rien de ce qui l'est extérieur, mais uniquement de toi seul. Or en nous nous trouvons, à côté de représentations arbitraires, volontaires, qu'accompagne un sentiment de liberté, des représentations indépendantes de notre vouloir et qu'accompagne un sentiment de nécessité. C'est l'ensemble de ces dernières représentations qui forme l'expérience, tant interne qu'externe. Quel est le fondement de toute expérience? Voilà la question qui s'impose à la philosophie, et qui implique par suite que son objet propre est hors de l'expérience. Or la philosophie ne peut procéder que par abstraction, en d'autres termes elle doit, par la liberté de la pensée, isoler ce qui est uni dans l'expérience. Dans l'expérience sont indissolublement unies la chose, c'est-à-dire ce à quoi notre connaissance se rapporte, et l'intelligence, c'est-à-dire ce qui doit connaître. C'est en détachant par abstraction l'un de ces deux facteurs inséparablement liés, et c'est en le constituant comme principe que le philosophe s'élève au-dessus de l'expérience et remplit sa tâche. S'il abstrait de l'expérience l'intelligence, il en fait, comme premier principe, l'intelligence en soi : il établit l'idéalisme : s'il abstrait de l'expérience la chose, il en fait, comme premier principe, la chose en soi : il établit le dogmatisme (I, p. 422-426).

En réalité, il ne peut exister que ces deux systèmes, encore qu'on puisse parfois essayer de constituer des doctrines qui prennent aux deux, et entre ces deux systèmes l'opposition est nécessaire, puisque le principe dont ils partent chacun respectivement est contraire à l'autre. Et, qui plus est, aucun des deux systèmes ne peut détruire l'autre, car chacun se développe avec une pleine rigueur. D'après le dogmatisme, tout ce qui survient dans notre conscience est le produit d'une chose en soi, même nos apparentes déterminations volontaires, même l'opinion que nous sommes libres. Tout dogmatique conséquent est nécessairement fataliste; certes il ne nie pas le fait de conscience d'après lequel nous nous tenons pour libre; car cela serait absurde; mais il s'appuie sur son principe pour démontrer la fausseté d'une pareille croyance. Il nie l'indépendance du moi; il fait du moi un produit des choses, un accident du monde; le dogmatique conséquent est donc aussi matérialiste.

— Ce n'est qu'au nom de la liberté et de l'indépendance du moi qu'il pourrait être réfuté ; mais ce sont là précisément des postulats qu'il nie. — Semblablement le dogmatique ne peut réfuter l'idéaliste. Car le principe sur lequel il se fonde lui-même, — la chose en soi, — n'a, de son propre aveu, d'autre réalité que celle qu'il doit avoir pour rendre compte de l'expérience. Or l'idéaliste se croit en possession du moyen d'expliquer l'expérience autrement, et par une vertu propre de l'intelligence qui réduit la chose en soi à n'être qu'une chimère. Dès lors tout ce que le dogmatique prétend déduire logiquement de la chose en soi est sans valeur contre l'idéaliste. — La question se pose donc ainsi : faut-il sacrifier la réalité du moi à la réalité de la chose, — ou la réalité de la chose à la réalité du moi?

La raison absolue de se décider ne peut être tirée de la raison même, car la décision, portant sur le choix du premier principe, ne peut dépendre de quelque motif apporté par le développement du principe même. Elle ne peut être qu'un acte de volonté déterminé par une inclination et un intérêt. Or l'intérêt suprême, et la condition de tout autre intérêt, est dans ce qui se rapporte à nous. Et cela est visible chez le philosophe même. Ne pas perdre son moi dans le raisonnement, mais le maintenir et l'affirmer, c'est là l'intérêt qui manifestement conduit toute sa pensée. Or il y a comme deux classes d'hommes, comme deux degrés d'humanité. Les uns, qui ne sont pas élevés jusqu'au plein sentiment de leur liberté et de leur indépendance, ne se reconnaissent eux-mêmes qu'autant que leur image leur est renvoyée par les choses ; ils ne voient dans leurs états et dans leurs actions que des effets du monde extérieur : ce sont les dogmatiques nés. — Les autres, au contraire, sont convaincus de l'indépendance et de la suffisance de leur moi, qu'ils sont décidés à faire valoir à tout prix, sans chercher pour elles un appui dans le monde, en les mettant même à l'abri de cette action des choses qui les convertirait en illusions : ce sont les idéalistes nés. Les premiers croient d'abord aux choses, et ensuite à eux-mêmes ; les seconds croient d'abord à eux-mêmes, et ensuite aux choses. Eh bien! ce qu'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme ; car un système philosophique n'est pas un ustensile mort que l'on puisse déposer ou reprendre à volonté ; c'est quelque chose d'assumé par l'âme même de l'homme qui le possède. C'est pourquoi, même si l'on démontrait au dogmatique l'insuffisance de son

principe, ce serait peine perdue; car il faudrait que cette insuffisance lui fût encore manifestée à l'intérieur de lui-même par une action personnelle qu'il n'accomplit point (I, p. 429-435).

Et cependant cette insuffisance peut être démontrée : car le dogmatique doit être en état d'expliquer au moyen de la chose en soi la représentation, et précisément cette explication lui est impossible. En effet l'intelligence a pour caractère de s'apercevoir elle-même; qu'elle produise ses états ou qu'elle les subisse, dans les deux cas, elle a conscience qu'elle produit ou qu'elle subit; en d'autres termes, l'intelligence est pour elle-même; il y a en elle une double série, indissoluble, de l'être et de la perception, du réel et de l'idéal. Au contraire la chose n'est pas pour elle-même; il n'y a en elle qu'une série, la série du réel, de ce qui est posé. Or le dogmatisme doit, au moyen du principe de causalité, rendre compte de l'intelligence par la chose. Mais le principe de causalité ne porte que sur une série réelle, non sur une série double; il explique comment une force passe d'un terme à l'autre de la série réelle; mais il ne saurait expliquer le passage de l'être à la représentation, l'être tel qu'il l'a posé pouvant tout au plus expliquer l'être, non ce qui s'oppose à lui, à savoir l'intelligence. Pour combler la lacune qui subsiste entre les choses et les représentations, il use de formules vides que l'on peut apprendre par cœur et répéter, mais qui ne contiennent aucune idée précise. Le dogmatisme peut redire sans se lasser son propre principe; mais il ne peut trouver la transition régulière et légitime à ce qu'il doit expliquer. Il ne reste donc comme unique philosophie possible que l'idéalisme (I, p. 435-438).

Or le propre de l'idéalisme, c'est d'expliquer les déterminations de la conscience par l'action de l'intelligence. L'intelligence est pour lui uniquement active, non passive; elle n'est point passive parce que, conformément à son postulat, elle est ce qu'il y a de premier, — et ce qu'il y a de suprême, ce à quoi rien n'est antérieur, — qui puisse en expliquer la passivité. Par la même raison, à l'intelligence il n'appartient pas originairement d'*être*, de *subsister*, parce que cela est le résultat d'une action réciproque, et qu'à l'origine rien n'est supposé avec quoi l'intelligence pourrait être en réciprocité d'action. L'intelligence est un *agir*, *ein Thun*, et rien de plus; il ne faut même pas l'appeler un sujet actif, *ein Thätiges*, parce que cette expression ferait penser à quelque chose de subsistant, dont l'activité serait une propriété.

Telle est donc la présupposition de l'idéalisme, et il faut y ajouter ceci : L'intelligence agit : mais elle ne peut agir selon sa propre essence que d'une certaine manière ; si l'on se représente par abstraction cette nécessaire façon d'agir détachée de l'action même, on peut y voir les lois nécessaires de l'intelligence. — Par là aussi s'explique le sentiment de nécessité qui accompagne les représentations déterminées ; ce n'est point au fond une impression venue du dehors que l'intelligence sent là ; mais elle sent dans cet *agir* les limites de sa propre essence. — En tout cas c'est le propre de la *Wissenschaftslehre* que de déduire de l'intelligence le système de ses façons d'agir nécessaires et avec lui en même temps les représentations objectives qui en résultent (I, p. 440 sq.).

Mais dans l'intelligence même, comme nous avons vu, il y a, à la fois, idéalité et réalité, position d'elle-même par l'action et aperception d'elle-même. Or comment peut s'accomplir cet acte originel par lequel l'intelligence se saisit elle-même, devient objective pour elle-même? Par une intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est la conscience immédiate que j'agis et de ce que je fais en agissant. Qu'il y ait une telle intuition intellectuelle, cela ne se laisse pas démontrer par des concepts ; mais chacun peut l'éprouver en soi au moment où il agit. Elle est présente à chaque moment de notre conscience. Quiconque s'attribue une activité se réfère à cette intuition. En elle est la source de la vie, et sans elle est la mort. D'ailleurs l'intuition intellectuelle n'est pas isolée du reste de la conscience ; si elle s'en laisse abstraire, c'est par un procédé d'analyse philosophique aussi légitime que celui qui abstrait l'intuition sensible, — alors que celle-ci n'est possible que rapportée à une conscience et que toute conscience suppose l'intuition intellectuelle. Mais n'est-ce pas là une infidélité à Kant? Certes, à prendre les choses à la lettre, il est indéniable que Kant n'a pas cessé de nous refuser une faculté d'intuition intellectuelle par laquelle nous saisirions directement la réalité en soi, — l'identité du possible et du réel, du général et du particulier. Mais allons plus au fond, et demandons-nous si ce que Kant nous interdit explicitement sous le nom d'intuition intellectuelle ne nous est pas également interdit par Fichte, et si pour ce que Fichte entend sous ce nom Kant ne fournit pas plutôt des énonciations favorables ou concordantes. L'intuition intellectuelle que nous refuse Kant, c'est celle qui avait pour objet la chose en soi. Mais Fichte en supprimant la chose en

soi comme une impossibilité supprime du même coup radicalement l'intuition intellectuelle dont ce serait l'objet. En revanche, Kant n'a-t-il pas supposé en maint endroit l'intuition intellectuelle dans un sens très semblable, sinon identique à celui de Fichte? Ne l'a-t-il pas impliquée notamment dans la conscience de la loi morale? Car si cette conscience n'est point sensible et ne peut l'être, qu'est-elle sinon une intuition intellectuelle? N'est-ce pas encore l'intuition intellectuelle que l'aperception pure de Kant? Toutes nos représentations, dit Kant, doivent être accompagnées du « Je pense ». Mais qu'entendre par le « Je pense »? Kant le dit lui-même beaucoup plus exactement que certains Kantiens : c'est un acte de la spontanéité, qui ne peut être considéré comme appartenant à la sensibilité. C'est donc un acte du Moi pur qui ne peut être donné dans la conscience empirique, puisqu'il en est la condition, qui ne peut se saisir par conséquent que dans une intuition intellectuelle. Kant a découvert que la conscience de soi conditionne toute conscience; la *Wissenschaftslehre* a montré que la conscience de soi, non seulement conditionne toute conscience, mais encore en détermine le contenu (*Zweite Einleitung*, I, p. 463 sq.).

Et par là Fichte a radicalement exclu du Kantisme toute entrave à l'idée d'une productivité infinie du Moi. Sa philosophie est l'ennemie de la chose, de la réalité figée, de la certitude arrêtée; elle est l'expression triomphante de l'idée pure, du devoir être, de l'effort perpétuel, de la tâche infinie. Mais comme si une telle philosophie devait éprouver, à s'affirmer ainsi sans relâche, le manque d'un objet qui la vaille et la nécessité d'un point d'appui qui l'empêche de vaciller sur cette base même, elle ira, après avoir été reprise et repensée par Schelling, à la recherche de l'Être, — de l'Être adéquat à sa subjectivité.

(*A suivre.*)

VICTOR DELBOS.

LE POINT DE VUE NEURO-BIOLOGIQUE
DANS L'ŒUVRE DE M. BERGSON
ET LES DONNÉES ACTUELLES DE LA SCIENCE

En 1879, Wernicke, un des plus grands neurologistes contemporains, dont l'œuvre eut une influence profonde sur l'évolution de la pathologie générale du système nerveux, donnait de la *conscience* la définition suivante : « J'appelle conscience la somme des images mnémoniques (Erinnerungsbilder) qui a pour substratum la totalité des circonvolutions cérébrales et j'ai obtenu ainsi avec un objet qui se laisse exactement définir un fondement spatial et anatomique.... La conscience est égale à la somme de ses parties ou de son contenu, c'est-à-dire égale à la somme de toutes les images mnémoniques déposées dans les circonvolutions cérébrales » (124, p. 599)[1].

On ne saurait mieux définir l'*atomisme psychologique*; et ce n'est pas sans raison que dans le même article dont on ne saurait nier le grand intérêt historique, nous voyons le même auteur déclarer gravement qu'à côté des pures abstractions de la philosophie, le besoin se fait sentir de nous faire une *représentation scientifique* des plus hautes fonctions de l'organisme.

Ouvrons maintenant la *Séméiologie des affections du système nerveux* (1914) du regretté Professeur Déjerine, qui fut aussi grand anatomiste que grand clinicien, nous y lisons à propos de la question de l'aphasie : « L'existence des images du langage est une des clefs de voûte de la pathologie mentale.... Envisagée d'une manière générale, la physiologie pathologique des aphasies avec altération du langage intérieur se résume en une perte des images de mémoire qui, dans le langage intérieur, nous donnent la notion du mot,

1. Au cours de ce travail, le premier chiffre désignera toujours la bibliographie placée à la fin, le second chiffre la page ou le chapitre.

c'est-à-dire les images motrices d'articulation, auditives, visuelles, de ce mot » (30, p. 116 et 119).

L'affirmation des entités psychologiques abstraites, qu'elle prenne la forme de la théorie des facultés ou de celle de l'atomisme, domine presque tous les travaux cliniques ou physiologiques de la fin du siècle dernier, et c'est à peine si on assiste aujourd'hui au renversement de ces anciennes idoles. Bien entendu, il n'y a pas de commencement en Histoire des Sciences, et sur la question qui nous occupe, il serait facile de montrer que certaines notions nouvelles ont été exprimées très clairement il y a plus de trente ans. Ce serait par exemple le cas de l'œuvre si intéressante du neurologiste anglais Hughlings Jackson, qui n'a été révélée que tout récemment au public scientifique, mais notre intention n'est pas de faire ici un exposé historique complet. Nous nous contenterons seulement de remarquer qu'en France du moins, c'est à la philosophie universitaire qu'on doit probablement en partie l'orientation vicieuse de beaucoup d'aliénistes et de neurologistes qui se sont révélés par ailleurs comme de remarquables cliniciens. Comme l'a montré autrefois M. Boutroux, la *méthode réflexive* en psychologie a été introduite en France grâce à l'influence prépondérante de la philosophie écossaise dans notre pays durant la première moitié du XIXe siècle. C'est Louis Peisse, un des membres les plus actifs de la Société médico-psychologique (la plus ancienne société française d'aliénistes) qui traduisit les principaux opuscules d'Hamilton. La doctrine des *monomanies* n'est d'ailleurs pas autre chose que la théorie des facultés appliquée à la pathologie mentale. Elle ne résista pas longtemps à l'épreuve de la clinique (89), mais probablement parce qu'il est dans la nature de l'intelligence humaine de morceler le réel, on retrouve toujours cette idée d'éléments psychiques indépendants *localisés*, en des points nettement distincts désignés du terme classique de centres. La même théorie reparaît dans l'œuvre si importante au point de vue historique du grand anatomiste Flechsig (1894). Après avoir déclaré que l'écorce cérébrale n'est pas une masse homogène, mais un groupement de centres distincts tant au point de vue de leur situation qu'au point de vue de leur structure et de leur fonction, il partage ces centres en *sphères de projection ou de perception* et sphères d'*association ou intellectuelles*. Flechsig se basait pour établir cette distinction sur l'ordre dans lequel s'opère la myélinisation plus ou moins précoce des cylindraxes (méthode myélogénétique). Ses travaux anatomiques

sont d'une grande importance, car ils ont inauguré une science nouvelle : l'*architectonique*, qui a pour but d'étudier les différences de structure des diverses couches du cortex dans les différents points du cerveau et d'en établir ainsi la carte (cyto myélo et glio-architectonique suivant qu'on envisage les cellules, les fibres myéliniques ou les cellules névrogliques). Comme cela s'observe souvent dans l'histoire des sciences, les observations de Flechsig étaient justes en elles-mêmes (du moins en grande partie); l'interprétation seule, en ce qui concerne les *centres d'association* paraît fausse. Pour prendre une des expressions les plus récentes de sa pensée, voici ce qu'il écrivait en 1900 : « Les territoires centraux des zones d'association sont des centres qui sont en relations plus ou moins directes, chacun, avec plusieurs zones sensorielles, quelques-uns avec toutes, ils en combinent vraisemblablement les activités (association). Après leur destruction bilatérale, l'intelligence se montre affaiblie, l'association des idées est particulièrement troublée. Les territoires centraux sont donc, suivant toute apparence, d'une haute importance pour l'exercice des activités intellectuelles, pour la formation des images mentales composées de plusieurs qualités sensorielles, pour l'accomplissement d'actes tels que la dénomination des objets, la lecture, etc., etc. Ces fonctions sont troublées avec une régularité particulière dans les affections des centres postérieurs d'association; l'observation clinique justifie la légitimité de notre division de l'écorce cérébrale en centres sensoriels (centre de projection) et centres d'association » (41, p. 119).

Quoique cette théorie, qui est la traduction en langage anatomique de la doctrine philosophique de l'*associationisme* ait été combattue par de nombreux neurologistes et psychologues (Sachs, O. Vogt, Wernicke, Nissl, de Monakow, Siemerling, E. Hitzig, Munk, etc.), elle est toujours vivante actuellement. De Monakow ne faisait-il pas remarquer récemment que deux des plus grands anatomistes de notre époque, Ramon y Cajal et Edinger, y voient encore un des plus grands progrès de la neurologie et la défendent chaudement ?

*
* *

On comprend maintenant par la courte esquisse qui précède combien les neurologistes étaient peu préparés à comprendre en 1896 l'intérêt scientifique d'un livre publié par un philosophe, nous voulons parler

de : *Matière et mémoire*, dont la thèse essentielle se devine clairement déjà dans le précédent ouvrage du même auteur (1889). Est ce à dire, cependant, qu'il ait été entièrement méconnu? Dans un travail remarquable (opinion que nous avons trouvée exprimée dans un écrit de Külpe), intitulé : *Les agnosies, la cécité psychique en particulier* (1899), un élève du professeur Raphaël Lépine (de Lyon)[1], le docteur Nodet, avait adopté les idées de M. Bergson sur la reconnaissance et l'identification (97, chap. I) et interprété à leur lumière quelques cas d'agnosie. Il est regrettable que ce travail, très bien documenté et qui est, avec le mémoire de Claparède, la seule revue générale en langue française sur la question n'ait pas eu la publicité qu'il méritait. Il s'agissait, en effet, d'une thèse de médecine soutenue devant une Faculté de province, double condition des plus favorables à ce qu'elle restât inconnue. Peu après (1900), parut l'excellente *Revue générale sur l'agnosie* de M. Claparède, qui fit aux idées de M. Bergson une large place, en particulier en ce qui concerne le rôle des *attitudes* dans le sentiment du *déjà vu*, du *déjà éprouvé*, mais il ne nous semble pas qu'il ait aperçu ce qu'il y avait de plus intéressant pour le neuro-psychiatre dans : *Matière et Mémoire*.

En 1903, dans son beau livre si plein d'expérience clinique, *Les obsessions et la psychasthénie*, M. Pierre Janet attire l'attention sur l'importance fondamentale, pour la compréhension de ce syndrome, de ce qu'il appelle la *fonction du réel* : « Elle constitue, dit-il, cette « attention à la vie présente » dont parle M. Bergson dans un livre de Métaphysique qui semble souvent prévoir ces observations psychologiques » (*loc. cit.*, t. I, p. 487).

En 1906, M. P. Marie publia les résultats des longues et patientes recherches, purement anatomo-cliniques, qui devaient aboutir à la revision de l'aphasie, mais il est certain qu'il n'avait pas connaissance des critiques pénétrantes que M. Bergson avait faites, dix ans auparavant, des observations alors existantes. Dans la *Revue Générale* si complète que M. Moutier a publiée en 1908 sous le titre : *L'aphasie de Broca*, et qui est en même temps un exposé systématique des idées de M. P. Marie, on ne trouve pas non plus l'exposé critique intégral des idées de M. Bergson, qui, cependant, n'est pas omis.

1. M. Raphaël Lépine avait publié en 1897 un cas de cécité psychique des choses (66) qui s'accorde remarquablement avec les idées de M. Bergson. Notons qu'il s'agit de la simple relation d'un cas, sans considérations théoriques.

Ce sont des neurologistes étrangers et non des moindres qui ont le plus attiré l'attention sur l'intérêt scientifique de l'œuvre de M. Bergson[1]. Dans une monographie extrêmement remarquable dédiée à la mémoire d'Hughlings Jackson, Arnold Pick (de Prague) dénonce « la direction exclusivement intellectualiste » de la psychologie des neuro-psychiatres, et, protestant énergiquement contre leur logicisme, rend hommage à l'importance historique de : *Matière et Mémoire* (101, p. 6)[2]. Son travail qui est essentiellement un essai d'application à la pathologie de la *Denk-psychologie* de l'école de Wurzburg, est tout à fait d'accord avec les idées de M. Bergson, et la remarque suivante ne s'adresse évidemment pas à ce dernier auteur : « Le fait d'écarter l'approfondissement psychologique de la doctrine de l'aphasie du côté des chercheurs français, doit surtout étonner parce que le commentateur de la doctrine de Marie, Moutier, identifie langage et pensée; si on voulait accepter cette vue erronée, on n'examinerait pas justement comment on ne peut s'en tirer sans une psychologie de la pensée » (*ibidem*, p. 29).

C'est ensuite dans le mémoire de Stauffenberg sur la cécité physique (aphasie optique), que nous trouvons utilisées les vues de M. Bergson (114), dans le livre si original sur le système nerveux du biologiste tchéco-slovaque Ràdl (102), dans les *Gifford lectures* de l'embryologiste H. Driesch, où il déclare que c'est dans *Matière et Mémoire* que se trouve la théorie la plus profonde qu'il connaisse sur le problème des rapports du corps et de l'esprit, et enfin dans le grand ouvrage du neurologiste De Monakow (Zurich) : *La localisation dans le cerveau* (1914), sur lequel nous allons nous étendre longuement, car il constitue la mise au point la plus complète et la plus originale à notre point de vue, qui existe actuellement sur la pathologie du système nerveux de l'homme[3].

Appliquant maintenant à ses propres idées la méthode que M. Bergson a appliqué à maintes théories philosophiques, demandons-nous, du point de vue neurologique où nous nous plaçons, quelle est non la notion fondamentale, mais l'*attitude princeps* si on peut s'exprimer ainsi, qui en est le fondement. C'est le *point de vue*

1. Inutile d'ajouter qu'il s'agit en la circonstance d'un état de choses dû à l'organisation détestable de l'Université et à l'isolement complet dans lequel on travaille à l'heure actuelle, en France.

2. L'auteur fait une erreur en donnant 1898 comme la date de sa publication.

3. Voir aussi le mémoire de Davidenkof, cité dans notre bibliographie. Il témoigne d'une connaissance approndie de *Matière et Mémoire*.

biologique, répondrons-nous sans hésitation; on entend par là, dans la terminologie scientifique actuelle, la méthode qui a pour but d'exposer les phénomènes physiologiques ou pathologiques présentés par les êtres vivants pourvus d'un système nerveux, en un langage aussi objectif que possible et applicable par conséquent à toute la série animale. C'est à certains physiologistes opérant sur des bêtes qu'on est redevable de ce point de vue, car les médecins observant l'homme malade ont eu et ont encore aujourd'hui pour la plupart l'habitude de décrire les phénomènes observés dans le langage de la psychologie de tous les jours, c'est-à-dire en un langage anthropomorphique.

C'est, en effet, en *termes de mouvements* que nous trouvons définie chez Bergson la signification biologique de la *perception*. L'exemple suivant est tout à fait caractéristique. « Sectionnez le nerf optique d'un animal, dit-il, l'ébranlement parti du point lumineux ne se transmet plus au cerveau et de là aux nerfs moteurs; le fil qui reliait l'objet extérieur aux mécanismes moteurs de l'animal en englobant le nerf optique est rompu : la perception visuelle est donc devenue impuissante et dans cette impuissance consiste précisément l'inconscience.... On se représente le corps vivant comme un empire dans un empire, le système nerveux comme un être à part, dont la fonction serait d'élaborer des perceptions, ensuite de créer des mouvements. La vérité est que mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit ou inhibe du mouvement.... Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : *chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception*[1] » (8, p. 33-34). M. Bergson en tire cette conclusion, d'une audace considérable pour l'époque (1896) et qui n'a été établie sur des bases anatomo-cliniques que par de tout récents travaux de M. De Monakow, à savoir qu'il est *absurde de parler de la localisation de perception* : « Je perds brusquement la vue. Sans doute je dispose encore de la même quantité et de la même qualité de mouvement dans l'espace, mais ces mouvements ne peuvent plus être coordonnés à des impressions visuelles, ils devront désormais

1. Souligné par nous.

suivre des impressions tactiles, par exemple, et il se dessinera sans doute dans le cerveau un nouvel arrangement; les expansions protoplasmiques des éléments nerveux moteurs, dans l'écorce, seront en rapport avec un nombre beaucoup moins grand, cette fois, de ces éléments nerveux qu'on appelle sensoriels. Mon activité est donc bien réellement diminuée, en ce sens que si je peux produire les mêmes mouvements, les objets m'en fournissent moins l'occasion. Et par suite, l'interruption brusque de la conduction optique a eu pour effet essentiel, profond, de supprimer toute une partie des sollicitations de mon activité : or cette sollicitation, comme nous l'avons vue, est la perception même. Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui font naître la perception de l'ébranlement sensoriel proprement dit, et non d'une espèce de question posée à notre activité motrice. Ils détachent cette activité motrice du processus perceptif, et comme elle paraît survivre à l'abolition de la perception, ils en concluent que la perception est localisée dans les éléments nerveux dits sensoriels. *Mais la vérité est qu'elle n'est pas plus dans les centres sensoriels que dans les centres moteurs*[1]; elle mesure la complexité de leurs rapports et existe là où elle apparaît » (8, p. 35-36). Ouvrons maintenant le grand ouvrage de De Monakow auquel nous avons fait allusion; nous y voyons qu'en ce qui concerne le même problème de la vision, la *conception biologique* permet de poser la question au point de vue morphologique de la façon suivante : « Comment et en quelles composantes se résolvent les centres primaires optiques et avant tout les différentes couches du cortex[2] pour l'élaboration des excitations venant de la rétine? » (83, p. 318). Cela signifie qu'il n'y a pas plus de centre visuel autonome qu'il n'existe de phénomène visuel existant en soi, comme le suppose la métaphysique latente du langage. La vision au sens biologique du mot est constituée par une somme énorme de processus centraux en connexion intime avec les résidus d'excitation (engrammes de Semon) d'autres sens. La cécité corticale, lorsqu'elle est le résultat de la destruction totale des deux régions calcarines homologues de chaque lobe occipital, entraîne régulièrement *un trouble plus ou moins considérable* (*énormément plus considérable que dans la cécité d'origine périphérique*[3]) *de l'orientation*

1. Souligné par nous.
2. Allusion à l'architectonique de cette partie du cortex occipital désignée du terme d'*area striata*.
3. Quoique gardant une vision très confuse, ces sujets sont en fait, plus « aveugles », si on peut dire, que les aveugles par lésions des nerfs optiques.

générale dans l'espace, mais ne conditionne pas nécessairement une perte proprement dite des représentations dites « optiques » ou des images mnémoniques d'objets. Dans tous les cas, De Monakow considère comme un résultat de la pathologie humaine bien établi et de la plus haute importance, que des images mnémoniques visuelles ne sont en aucune façon en relation exclusive avec les circonvolutions occipitales et qu'il y a des formes de la vision (représentation des formes et reconnaissance des objets) dont la *représentation corticale* s'étend bien au delà des circonvolutions dites visuelles, sans localisation précise d'ailleurs (83, p. 332). Il est intéressant, croyons-nous, de voir le neurologiste arriver à un point de vue très rapproché de celui du philosophe, alors que les méthodes utilisées par l'un et par l'autre, quoique se rapprochant d'un côté par l'étude critique des cas publiés, diffèrent du tout au tout quant au point de départ.

Nous ajouterons que l'œuvre de M. de Monakow, entièrement consacrée à l'étude synthétique du cerveau (que les Allemands désignent du terme très compréhensif de *Hirnforschung*[1]), ne doit rien dans son développement à celle de M. Bergson qu'il n'ignore cependant pas (83, p. 880).

Il est maintenant un autre aspect de la conception biologique des phénomènes psychiques, qu'il est particulièrement important de prendre en considération pour la compréhension des phénomènes pathologiques. Alors que les psychologues et les sociologues (dans leur langage anthropomorphique) avaient montré depuis longtemps, de façon, il est vrai, plus ou moins vicieuse, que l'esprit humain est l'aboutissant d'une longue évolution, il est curieux de constater que la neuro-psychiatrie était restée dans l'ensemble absolument étrangère à ce point de vue[2]. Aujourd'hui encore, dans notre pays du moins, la neurologie qui s'occuperait, dit-on, des troubles presque uniquement moteurs, et la psychiatrie qui s'occuperait presque uniquement des troubles mentaux, constituent deux disciplines parfaitement distinctes, cultivées par des médecins ayant en général une

Winckler est arrivé à la même conclusion après De Monakow. On peut affirmer selon lui que, quand des foyers postérieurs des deux côtés viennent à toucher l'écorce, il n'y a jamais de demi-cécité double sans trouble de l'orientation et jamais trouble de l'orientation sans altération de la vision (126, p. 554).

1. Ce terme désigne l'étude synthétique du système nerveux central à l'aide de toutes les méthodes de recherches actuellement connues (anatomie normale, pathologique, surtout comparée, embryologie, physiologie, psychologie, clinique, etc.).

2. Exception doit être faite pour l'œuvre d'Hughlings Jackson.

formation intellectuelle assez différente. D'après les idées reçues en France, il semblerait que dans les cliniques neurologiques, on admette que l'homme soit dépourvu d'activité psychique supérieure et, dans les asiles d'aliénés, qu'il soit un pur esprit ou tout au moins un être pourvu uniquement de viscères et d'un cortex cérébral[1]. Les uns et les autres considèrent, en général, les fonctions motrices sensorielles ou psychiques comme des unités simples, immuables au cours du temps. Sans doute quelques physiologistes (Pflüger) et des psychiatres (les psycho-analystes) ont bien envisagé le point de vue de l'évolution, mais avec les méthodes de la psychologie anthropomorphique. Pflüger, par exemple, avait parlé d'une *âme médullaire*, voulant dire par là que l'activité physiologique de la moelle révèle déjà certains caractères de celle du cerveau[2]. Ce fut certainement un grand progrès lorsque, renversant les termes, on eut l'idée de comparer l'activité cérébrale à celle de la moelle, on verra tout à l'heure pourquoi. Or, en 1896, M. Bergson écrivait : « Il n'y a qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les facultés dites perceptives du cerveau et les facultés réflexes de la moelle épinière. Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le cerveau les met en rapport avec des mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis, mais ce qui s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées ou préparées ou suggérées, ce ne sont pas nos perceptions même » (8, p. 251). Plus tard (1907), reprenant d'ailleurs des idées déjà exprimées par lui (7), il écrivait : « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi, il se conserve. La mémoire, comme nous avons essayé de le prouver, n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut — ou quand elle peut —, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trève. En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant; ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là,

1. Nous faisons allusion à la grande vogue qu'a eue en France et à l'étranger la théorie de l'origine toxique des psychoses.

2. L'exactitude de cette idée a été confirmée par les travaux de Sherrington

penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors.... Que sommes nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère?* sinon la considération de l'histoire que nous avons vécu depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions pré-natales? » (9, p. 5-6). Nous allons montrer que la conception générale énoncée dans les deux citations précédentes est entièrement d'accord, même dans ses détails, avec les données les plus récentes de la science, telles qu'elles résultent des travaux de MM. De Monakow et Sherrington.

Nous avons déjà fait allusion au premier point, lorsque nous avons essayé de développer succinctement ce qu'il fallait entendre par le *point de vue biologique* en neurologie. Prenant l'exemple de la cécité psychique, nous avons montré qu'un phénomène que les auteurs ont l'habitude de raconter dans le langage de la psychologie vulgaire, pouvait être traduit en termes de mouvements. Nous allons voir maintenant qu'il s'agit, sous cette question de terminologie, d'une conception de l'activité cérébrale tout à fait différente des dogmes médico-philosophiques qui ont encore cours à l'heure actuelle.

On sait, ainsi que nous l'avons rappelé au début de ce travail, en citant deux des auteurs qui ont eu le plus d'influence sur la neurologie contemporaine, que le *mode de penser atomistique* domine la physiologie des fonctions cérébrales supérieures. Par une confusion de langage qui, comme l'a montré Bergson, tient en fait à la nature de notre esprit, on parle d'*images localisées en tels ou tels points du cortex, de centres de perception et de centres de mémoire* (R. Cajal)[1]. Or la conception biologique du système nerveux doit nécessairement se passer de ce langage : *tout doit pouvoir se raconter en termes de mouvements*. Sans doute bien des auteurs (Griesinger, Maudsley, Féré, Münsterberg, Ribot, Stricker, etc.) avaient attiré l'attention sur l'importance des mouvements dans la vie psychique. En 1879, Ribot écrivait : « *Le mouvement est un élément de la vie psychique tout aussi bien que la sensation ou l'idée* » (106, p. 371), et on sait que son dernier livre a été consacré à montrer que l'inconscient n'est pas autre chose que l'ensemble des mécanismes moteurs tout

1. Bien entendu ce fait que nous considérons comme une erreur ne diminue en rien l'admiration que nous avons pour l'œuvre du génial histologiste de Madrid.

montés dans notre système nerveux. Mais M. Bergson a eu le mérite de montrer, d'une part, que le physiologiste ne devait voir dans l'activité cérébrale que des mouvements; d'autre part qu'il s'agissait d'une espèce toute particulière de mouvements, les *mouvements naissants*.

Reprenons le premier point : « Il (le système nerveux) n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. Plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l'espace qu'il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes : ainsi grandit la latitude qu'il laisse à notre action, et en cela consiste justement sa perfection croissante » (8, p. 17). Ailleurs, il a dit : « Le cerveau est organe de choix » (8, p. 9). C'est au grand physiologiste anglais, Sherrington, que nous devons la conception, acceptée aujourd'hui presque universellement, d'une terminologie qui admet comme unité le *réflexe*, unité d'ailleurs idéale comme celle des sciences physiques. C'est ainsi que l'on parle du système *extéro-ceptif*, pour désigner les arcs réflexes qui ont pour points de départ la surface cutanée, y compris les terminaisons périphériques des sens spéciaux, parmi lesquels les *distances-ceptors* (œil, oreille) jouent le rôle prépondérant chez les vertébrés, du système *proprio-ceptif*, pour désigner ceux qui ont leur point de départ dans les terminaisons *centripètes des muscles* (fuseaux de Kühn, organes musculo-tendineux de Golgi, etc.), du système *intéro-ceptif*, pour désigner ceux qui ont leur point de départ dans les viscères. Les voies afférentes sont toutes spécifiques; il y a, par exemple, des voies spéciales pour la conduction des sensations de pression, de température, etc. Ce sont les *chemins privés* du système nerveux, nous dit Sherrington, qui aime les comparaisons imagées. Les voies efférentes, c'est-à-dire motrices, sont, au contraire, des chemins publics (*commons paths*), parce qu'elles peuvent servir à la conduction d'influx nerveux de provenances très différentes. Les muscles de la main, par exemple, peuvent êtres actionnés par des excitations d'origine visuelle, auditive, tactile, etc. C'est pourquoi, au point de vue anatomique, le nombre des fibres motrices (Sherrington dit : *effectrices*) sont en nombre moindre que les fibres afférentes (Sherrington dit : *réceptrices*). On comprend, par suite, la métaphore ingénieuse

du physiologiste d'Oxford, qui compare le système nerveux à un entonnoir, une des extrémités de cet instrument symbolisant les innombrables voies réceptrices; l'autre extrémité, la plus effilée, représentant les voies effectrices (chemins publics) en moindre quantité. Le problème capital du système nerveux est ce qu'il appelle la fonction d'intégration (*the integrative function*), c'est-à-dire l'étude des processus d'une extrême complexité qui règlent le passage des voies réceptrices aux voies effectrices; en ce qui concerne l'activité médullaire. Sherrington a poussé cette étude jusqu'à un haut degré de perfection. Il est facile de voir par le passage que nous citons plus haut, que le point de vue de M. Bergson sur le rôle du système nerveux ne diffère pas essentiellement de celui du physiologiste.

Ce rapprochement peut même, croyons-nous, être poussé jusque dans le détail. Pour des raisons qui ne sont pas évidemment d'ordre expérimental, M. Bergson remarque que plus on examine des complexes moteurs d'ordre élevé (et il a en vue ceux qui ont le cortex de l'homme pour siège), plus le déterminisme étroitement mécanique diminue. Il est assez piquant de remarquer que c'est à Sherrington et Grünbaum que nous devons la détermination très précise des points dits moteurs de la frontale ascendante chez les singes anthropomorphes. Le chirurgien F. Krause avait établi la même topographie chez l'homme. L'excitation unipolaire donnait ou plutôt semblait donner invariablement ici un mouvement de flexion, là un mouvement d'extension, parfois très étroitement localisé. Or, des travaux tout récents de Sherrington et de son élève Graham Brown, il ressort nettement que le *même point* cortical dont l'excitation a donné un mouvement de flexion, donne fréquemment le jour suivant la réaction contraire. Cette instabilité ne paraît d'ailleurs pas la même pour tous les points corticaux. Il n'en reste pas moins que les deux auteurs précités se croient autorisés, par leurs expériences, à conclure que la *réversibilité* serait une propriété spécifique des circonvolutions cérébrales. Voici d'ailleurs comment Bayliss résume ces recherches ; la manière dont il s'exprime fera mieux comprendre, croyons-nous, que le rapprochement esquissé ci-dessus n'est pas le moins du monde artificiel : « The reaction of the highest part, the *cortex cerebri*, show, in contradistinction to the reflexes of the spinal-cord, much greater possibilities of modification by events elsewhere and by previous activity. Inhibitory phenomena and especially

noticeable and the power of changing excitation into inhibition, and *vice-versa*, is a characteristic function of the cortex » (5, p. 487). Remarquons en passant que ces recherches caractérisent une ère nouvelle de la physiologie (dont M. De Monakow est le plus éminent représentant au point de vue neuro-pathologique) dans laquelle, abandonnant la vaine étude de la délimitation topographique des « centres », on s'efforce de pénétrer la dynamique du système nerveux (Problème de la neural-balance de Graham Brown)[1].

Il nous reste maintenant à nous demander en quel sens l'activité cérébrale supérieure est représentée, ou plutôt traduite dans le système nerveux. M. Bergson s'est arrêté à cette idée sur laquelle il est revenu maintes fois, que le cerveau est un *organe de pantomime*; il esquisse le *schéma moteur*, c'est-à-dire les *mouvements naissants* qui indiquent symboliquement les diverses phases de la pensée. Cette idée, qui a eu la plus grande vogue durant ces dernières années parmi les psycho-physiologistes américains (*tentative movements* de Bent Russell, Washburn, Judd, etc.), tend de plus en plus à faire de grands progrès à l'étranger. En France, Binet, vers la fin de sa vie, attachait de plus en plus d'importance à la notion d'*attitude*, à laquelle nous a paru se rattacher en dernier lieu M. G. Bohn (20). Parmi les médecins, Bonnier, Bechterew, Anile et surtout Jakob se sont montrés partisans de la théorie dite motrice des phénomènes psychiques. Bechterew insiste sur le fait que la zone corticale dite motrice ne se limite nullement à la frontale ascendante; dans toutes les régions qu'on appelait autrefois sensorielles, il y a des points moteurs. A la surface externe du lobe occipital, on obtient en certains points, par l'excitation électrique, la déviation latérale des globes oculaires, en certains autres, des mouvements en haut ou en bas, comme aussi l'élargissement ou la constriction des pupilles et la contraction du muscle accomodateur. Près du bout postérieur de la scissure de Sylvius, on obtient des mouvements de l'oreille, des yeux et de la tête. Des parties neutres du lobe temporal et du lobe occipital émergent les fibres du faisceau de Turck qui servent de voies abductrices pour le sens statique. Près du sommet de la corne d'Ammon, où commencent les fibres de la voûte et du lobe limbique, on obtient des réflexes olfactifs (6, p. 451). De même Jakob conclut, de ses études anatomiques, que tous les processus corticaux,

1. Les recherches de l'école de Pavlov se rattachent au même point de vue.

sans exception, sont de nature mixte, *sensorio-motrice*, c'est ce qu'il appelle la loi biologique fondamentale du cortex (*biologisches Rinden-Grundgesetz*).

En réalité, le *point de vue moteur* a peu pénétré dans le domaine de la pathologie mentale proprement dite; si on excepte toutefois l'œuvre de Maudsley, que cite M. Bergson, et de quelques autres, les psychiatres ont surtout été occupés, à de rares exceptions près, par des discussions scolastiques sur la nosographie, *ou par le point de vue exclusif de l'anatomie pathologique*. Il y a à cela deux raisons, croyons-nous; d'une part, en effet, il est très malaisé de mettre en évidence de façon directe les *mouvements naissants*, d'autant que certains physiologistes admettent qu'ils pourraient se réduire à une pure *cénesthésie nerveuse* (Morat). D'autre part, beaucoup de faits pathologiques paraissent, au premier abord, en contradiction flagrante avec la théorie motrice des phénomènes mentaux. On a objecté l'existence de maladies telles que le tétanos, l'intoxication par le curare, certains cas de scléroses en plaque, certains cas de chorée chronique, etc., dans lesquels la motricité était profondément touchée sans que la sensibilité ou l'intelligence subisse la moindre atteinte. De même, MM. Dupré et Merklen insistent, au point de vue clinique, sur le parallélisme des troubles moteurs et mentaux; ils ont montré que la débilité mentale s'accompagnait très fréquemment de débilité motrice (par insuffisance de développement du faisceau pyramidal) et cependant il n'y a pas besoin d'être psychiatre de profession pour savoir qu'il y a des sujets d'un niveau intellectuel bien au-dessus de la moyenne, qui sont d'une inhabileté motrice remarquable.

Comme l'a fait remarquer Claude Bernard, il n'y a pas d'exceptions dans le monde des faits biologiques. Les recherches récentes du neurologiste américain Ramsay Hunt vont nous permettre de comprendre en partie les contradictions apparentes rapportées ci-dessus. A la suite de recherches anatomo-pathologiques qu'il est inutile de rappeler ici [1], cet auteur admet l'existence de deux systèmes pour la transmission du courant afférent dans les nerfs périphériques, un *système paléo-kinétique* (*paleo-kinetic system*) pour les mouvements automatiques et associés et un système *néo-kinétique* (*néo-kinetic*

1. Voir notre mémoire : La fonction psycho-motrice d'inhibition étudiée dans un cas de chorée de Huntington, in *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, octobre 1919 (1re partie). Vol. V, fasc. I et II.

system) pour les mouvements synergiques isolés d'origine corticale. Nous verrons tout à l'heure à quelles tendances récentes de la neurologie contemporaine correspondent ces dénominations; remarquons pour le moment que le *système néo-kinétique* peut être indemne et le sujet faire preuve d'une grande maladresse motrice; celle-ci étant due à l'insuffisance de l'automatisme moteur. Or, ainsi que nous avons essayé de le montrer ailleurs [1] par l'étude expérimentale d'un cas de chorée de Huntington, c'est au système *néo-kinétique*, coordinateur et inhibiteur (*coordinating and inhibiting*) que doivent être rattachés les *mouvements naissants* de M. Bergson.

A vrai dire, nous croyons qu'il y aurait avantage, tout en gardant la conception de cet auteur, à se servir du terme d'*attitude motrice*. Sherrington, pour qui un des problèmes essentiels du système nerveux est l'étude de la coordination des réflexes, a beaucoup étudié, durant ces dernières années, les *réflexes d'attitude*. Il semble bien, en effet, que l'inter-dépendances des diverses parties du système nerveux soit encore plus intime qu'on ne le soupçonnait naguère. Il semble, par exemple, que, lorsqu'une excitation sensorielle vient à se produire, la réponse intéresse, non pas telle ou telle partie, mais l'organisme tout entier. Un exemple courant fera mieux comprendre ces *complexes moteurs*, dont l'étude est à peine commencée. Chewes West Perky a montré, à l'aide d'un dispositif expérimental des plus ingénieux, que toute image de souvenir visuel était accompagnée de mouvements des globes oculaires. Le sujet regardait fixement un point brillant, or, à une certaine distance de ce point, sur un écran, il y en avait d'autres qu'il ne pouvait pas voir quand il laissait son œil immobile, car les autres points avaient été placés de telle sorte qu'ils tombaient sur la tache aveugle de sa rétine, de sorte que toutes les fois que le sujet disait : « J'ai vu les points brillants », on pouvait être sûr que son œil avait remué (99).

Clark soutient également qu'il existe une certaine relation entre l'espèce d'images que nous donne une perception visuelle et la nature des mouvements réalisés par l'œil pour obtenir la mise au point de l'image nécessaire à la perception que nous tendons à avoir. Suivant que cette image doit se présenter avec telles ou telles caractéristiques, le sujet prend à l'égard de la perception une attitude qui détermine tels ou tels mouvements de l'œil. Clark attache une très

1. Cf. *loc. cit.*

grande importance à l'étude et à la mesure précise de ces mouvements; il lui semble que les différences de précision de l'image visuelle tiennent justement au développement que prennent certains mouvements de l'œil; la résultante de ces mouvements et leur caractéristique influent notablement, d'une part, sur l'attitude de celui qui élabore l'image, et, d'autre part, sur les caractères que présente cette image une fois formée. Nous ajouterons que Clark a pu mettre en évidence le parallélisme de ces phénomènes à l'aide de la méthode graphique (28).

Or il n'y a pas de mouvements des globes oculaires sans mouvements de la tête, et deux physiologistes hollandais, R. Magnus et de Kleyn, auxquels nous devons de fort beaux travaux sur les *réflexes d'attitude* (stellreflexe), ont montré que tout mouvement de rotation de la tête entraîne (par l'intermédiaire du labyrinthe et des muscles du cou) une modification générale du tonus des muscles de tout l'organisme. Il est problable que des variations du tonus constituent ce que M. Bergson a appelé les *mouvements naissants*[1]; mais ainsi qu'on le voit, c'est de *combinaisons de variations de tonus* qu'il s'agit en réalité. Le progrès de nos connaissances sur ce point est à attendre du perfectionnement de la technique. Jusqu'ici, en effet, on a considéré surtout l'accompagnement viscéral des états émotionnels, étude renouvelée récemment par les travaux sortis du laboratoire de physiologie de l'Université Harvard (Cannon, Crile). La pathologie nous offre d'ailleurs, comme toujours, des dissociations de fonctions impossibles à réaliser par l'expérience, mais comme la psychologie associationiste et intellectualiste pèse encore lourdement sur la neuro-psychiatrie et en entrave les progrès, les études entreprises du *point de vue moteur* sont fort rares. Celles de Monakow qui attribue essentiellement à l'écorce une fonction d'orientation spatiale, font seules exception. Nous avons essayé nous-mêmes, à propos d'une maladie du cerveau dont la *systématisation* anatomique a été établie récemment (1914) par MM. Pierre Marie et Lhermitte (93), de montrer que ce qu'on appelle, dans le langage psychiatrique classique l'*état démentiel*, pouvait être considéré non

1. Il ne faut pas prendre nécessairement le terme de *mouvement* dans le sens de déplacement dans l'espace perceptible à nos sens ou à nos appareils grossiers. Ainsi s'expliquent peut-être les résultats contraires à ceux exposés ci-dessus et rapportés récemment par Liddell (68). C'est à Sherrington que nous devons la distinction, au point de vue moteur, de l'*activité phasique* et de l'*activité posturale* ou d'attitude) du muscle.

comme une perte de tels ou tels groupes d'images, mais comme dû à un *relâchement*, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de la fonction psycho-motrice d'inhibition[1]. C'est un fait que nous avons pu mettre en évidence à l'aide de la méthode graphique.

*
* *

Il n'est pas jusqu'à l'anatomie comparée qui ne vienne confirmer le *point de vue des attitudes motrices*. Les travaux récents de Elliot-Smith, de Manchester, doivent ici retenir notre attention. Il fait remarquer qu'on a toujours considéré comme une énigme le fait que les oiseaux, en dépit du très faible développement de leur écorce cérébrale apparente, présentent dans leur pouvoir de discrimination tactile, visuelle et acoustique, dans leur mémoire associative et dans leurs aptitudes à apprendre par expérience individuelle, la preuve évidente de fonctions telles que celles qui, chez les mammifères, sont intimement associées avec les activités de l'écorce. L'explication de cette discordance apparente entre la morphologie du cerveau et le pouvoir de l'oiseau de profiter de l'expérience, réside dans cette constatation qu'une grande partie de la structure communément appelée *corps strié*, laquelle forme la masse principale du cerveau des oiseaux, est *corticale par son origine*. Ce qui est caractéristique du cerveau des vertébrés supérieurs, le *néopallium* d'Edinger ou écorce cérébrale vraie, a ses origines dans une partie de ce corps strié appelé *neo-striatum* (Ariëns Kappers) en anatomie comparée (putamen et noyau coudé de la terminologie classique). Elliot-Smith lui a donné le nom beaucoup plus caractéristique d'*hypopallium*. Cette partie est le substratum morphologique de ce que Ramsay Hunt a appelé le système *néo-kinétique*; l'*hypopallium*, électivement lésé dans la chorée de Huntington, a chez l'homme des fonctions motrices d'un ordre plus élevé que l'*archistriatum* (système paléo-kinétique), parce que représentant une acquisition plus récente au cours de la phylogénèse. Lorsque est apparu à sa suite le *néo-pallium*, la fonction d'intégration des mouvements et de contrôle spatial, encore imparfaite au niveau de l'écorce primitive, s'est remarquablement perfectionnée, mais n'a pas changé de nature. C'est pourquoi nous comprenons parfaitement l'observation d'Elliot-Smith,

1. Cf. *loc. cit*

en nous plaçant au point de vue phylogénétique ou biologique et non anthropomorphique, lorsqu'il *dit qu'il est aussi futile de discuter la signification du cortex cérébral en considérant ses fonctions intellectuelles, que de vouloir interpréter la structure d'un aéroplane, sans se préoccuper du fait qu'il sert à voler* (38).

C'est aussi à une fonction de corrélation qu'un autre anatomiste, Johnston, auquel nous devons de belles études sur l'anatomie comparée du cerveau des vertébrés, ramène la signification du cortex. Comme Bergson, il admet[1] que les phénomènes psychiques ont pour condition d'apparition un phénomène de tension dû à un arrêt du courant nerveux (56, p. 91). Comme le philosophe français, l'anatomiste ne voit dans le cerveau que la représentation du corps, et il désigne du terme de *somaticpallium*, le *néo-pallium*, pour lequel Edinger a eu le tort, selon nous, de conserver les concepts de la théorie pseudo-scientifique de Flechsig (57, p. 164).

Il nous reste maintenant à montrer que la manière dont M. Bergson a situé dans le temps l'entrée en fonction des mouvements naissants, est également d'accord avec les données actuelles de la physiologie. On sait qu'il a beaucoup insisté sur cette idée que la perception est quelque chose d'*actif*; en présence d'un objet du monde extérieur, il apparaît en nous un *schème moteur* qui peut être caractérisé comme un complexe moteur pré-adaptatif (8, p. 105 et suiv.). Il s'établit comme un circuit fermé entre l'objet et le cerveau, l'un déterminant dans l'autre des *mouvements naissants* de mieux en mieux *intégrés*. Nous avons retrouvé la même idée dans Sherrington : « Le cerveau et spécialement l'écorce cérébrale nous apparaissent du point de vue biologique comme l'expression la plus haute et la plus avancée d'un mécanisme qui peut être décrit comme l'organe de et pour l'adaptation des réactions nerveuses. Le cerveau construit sur les récepteurs à distance[2] et qui est chargé des réactions tombant dans un intervalle anticipateur, de façon à être *précurrent*, arrive, par son pouvoir de projeter la sensation et les pouvoirs psychiques en germe dans cet avantage, à être l'organe par excellence pour la réadaptation et le perfectionnement des réactions nerveuses de l'animal, considéré comme un tout, de façon à améliorer et étendre son adaptation et sa prééminence sur l'ambiance » (112, p. 392).

1. Washburn a repris cette idée dans un ouvrage récent (123)
2. Cf. plus haut, l'explication de ce terme.

Dans ces dernières années, Von Uexküll pour qui également le système nerveux central n'a pas d'autre pouvoir que d'*ordonner* des excitations (121, p. 97), a émis l'*hypothèse des schémas*. Cet auteur qui a surtout étudié le système nerveux des invertébrés (animaux aquatiques), rejette la théorie classique de l'adaptation d'après laquelle les êtres vivants sont forcés de s'adapter sous la pression du monde extérieur. C'est le contraire qui serait la vérité ; ce *sont les êtres vivants qui se créent eux-mêmes leur propre monde extérieur*, grâce aux schémas (schemata) qui sont l'œuvre du cerveau, mais qui sont subordonnés au plan morphologique de structure de chaque être. Les *schémas* ne sont donc en aucune façon, pour celui qui s'est débarrassé du dogme évolutionniste, le produit du monde extérieur. Comme le plan de structure (Bauplan) est très divers, il s'ensuit que le monde extérieur n'est pas le même pour tous les êtres vivants (121, p. 195).

Les *schémas* de Von Uexküll semblent bien devoir être considérés comme une *attitude motrice de pré-adaptation*[1], nullement passive, par conséquent, *tout objet* étant avant tout caractérisé, selon lui, par son étendue spatiale. Cette caractéristique n'existerait d'ailleurs pas pour les animaux inférieurs. L'association d'une excitation mécanique avec une excitation chimique suffit, par exemple, à l'oursin, pour distinguer sûrement l'étoile de mer, son ennemie, des autres objets du monde extérieur (121, p. 193).

Un point de vue analogue[2] a été développé avec un sens critique très pénétrant par le biologiste tchéco-slovaque Ràdl (de Prague), auquel on doit de très belles études sur le système nerveux des invertébrés, en particulier sur le système optique[3]. Se débarrassant aussi des vieilles idoles de la psychologie associationiste et de la théorie classique de l'évolution, qu'il qualifie très justement de néo-scolastique (au sens banal du mot), il admet que les organes des sens sont la création de l'organisme. L'être vivant ne se développe pas de dehors en dedans, mais de dedans en dehors. Il n'entre pas dans notre sujet de rapporter comment Ràdl établit cette conclusion sur

1. La *perception pré-adaptative* est également pour Lloyd Morgan une propriété tout à fait spécifique du système nerveux (67).

2. Il s'agit simplement du point de vue de la négation de la passivité de l'être vivant, Ràdl admettant, par ailleurs, l'unité de plan.

3. Avec H. Driesch, c'est un des rares auteurs à notre connaissance qui ait une connaissance très approfondie des problèmes techniques, historiques et philosophiques du *champ entier* de la biologie.

l'étude du système optique. Qu'il nous suffise de rappeler que le savant biologiste de Prague, qui cite fréquemment *Matière et Mémoire* (102, ch. I en partic.), donne une analyse de la perception considérée comme un processus actif, en tous points semblable à celle de M. Bergson (*ibidem*, § 5). Il ne manque d'ailleurs pas, en passant, de remarquer que l'on voit encore les neurologistes et les physiologistes parler du centre du langage alors que depuis longtemps Driesch et surtout Bergson (1896) tiennent la doctrine pour périmée (102, chap. I).

***

Nous sommes ainsi amenés à nous poser la question si débattue par les neurologistes de toutes les époques, nous voulons parler du problème des localisations cérébrales et tout particulièrement de celles des fonctions psychiques. Il n'entre évidemment pas dans nos vues d'esquisser, ne fût-ce que de façon succincte, l'historique de ce débat, qui n'est rien moins que celui de la neurologie et de la psychologie tout entière, mais qui est surtout celui d'une *question mal posée*. Il nous suffira de rappeler le postulat métaphysique substantialiste qui a dominé et domine encore malheureusement la plupart des théories. Pour cela adressons-nous à M. de La Peyronnie, célèbre chirurgien, qui fut médecin du roi et fondateur de l'Académie de Chirurgie au XVIIIe siècle. En 1741, il publia dans les *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, des *Observations par lesquelles on tâche de découvrir la partie du cerveau où l'Ame exerce ses fonctions*. Voici d'après lui le seul moyen que nous avons pour résoudre ce problème : « Supposons, dit-il, que toutes les parties du cerveau aient été détruites, et qu'il n'en soit restée qu'une seule; si, après la destruction de ces parties la raison subsiste, si les facultés de l'Ame ne sont nullement altérées, il est évident que le siège de l'Ame n'était point dans ces parties détruites, et il faut nécessairement le placer dans la partie qui reste. Ce sera donc par la voie d'exclusion que nous commencerons à connaître cette partie qui est le premier instrument de la substance pensante, ou, ce qui est la même chose, le siège qu'elle occupe. Cette voie deviendra encore plus lumineuse si, par des observations constantes, nous sommes assurés que la partie qui reste après la destruction des autres n'est jamais altérée — que les facultés de l'Ame ne soient troublées ou

abolies. Or c'est ce que nous prouverons par un grand nombre d'observations » (63, p. 275)[1].

Une de ces observations est particulièrement intéressante, parce qu'elle est certainement fort exacte en ses détails cliniques et que l'interprétation que tout neurologiste en donnerait *aujourd'hui* ne saurait prêter à discussion. Il s'agit d'un traumatisme ancien ayant intéressé la partie antéro-supérieure du pariétal gauche (table externe et table interne). La cécité progressive de l'œil *droit*, et un état d'obnubilation absolu de la conscience[2] décidèrent fort justement le chirurgien à pratiquer la trépanation de son sujet au niveau de la blessure. Il s'agissait d'un abcès cérébral, comme nous en avons tant vu malheureusement survenir dans les mêmes conditions, chez les soldats porteurs de fractures du crâne par éclat d'obus....

« La quantité de matière que fournit l'abcès, remarque La Peyronnie, nous fit penser qu'il devait avoir environ le volume d'un œuf de poule, et on jugea par la direction d'une sonde aplatie et arrondie par le bout en forme de champignon qu'on nomme *méningophylax*, aussi bien que par la profondeur de l'endroit où cette sonde pénétrait, que lorsqu'on l'abandonnait légèrement, elle était soutenue par le corps calleux, à côté de la faux. Dès que le pus qui pesait sur le corps calleux fut vidé, l'assoupissement cessa, la vue et la liberté des sens revinrent » (63, p. 291). L'auteur remarque justement que tout phénomène de compression naturelle ou provoquée, limitée d'après lui au corps calleux, provoquait la réapparition des accidents nerveux. Au bout de deux mois le sujet fut parfaitement guéri, malgré sa perte considérable de substance cérébrale. La Peyronnie en conclut : « Cette observation confirme les précédentes ..... et elle établit le siège du sentiment dans le corps calleux » (63, p. 292). Ne sourions pas de cette conclusion, qui n'appartient pas autant au passé qu'on serait tenté de le croire. A lire les travaux de certains auteurs allemands sur l'*apraxie*, dont M. De Monakow a fait une critique approfondie, c'est à se demander si, pour eux, le corps calleux n'est pas aussi le siège de l'âme[3].

Winckler a fait remarquer que la localisation des fonctions céré-

1. Nous n'avons conservé de l'orthographe du texte que la majuscule du mot Ame.

2. « Il perdit en même temps l'usage presque entier de tous les sens, et il tomba dans un assoupissement et un affaiblissement absolu de tout le corps » (63, p. 290).

3. Cf. le chapitre sur l'apraxie, in Monakow.

brales supérieures avait été très diverse suivant les époques (ventricules latéraux, corps strié, et surtout lobe frontal[1]. A l'heure actuelle, après le développement prodigieux de l'anatomie microscopique topographique du cerveau, on ne pouvait s'attendre à moins qu'à voir l'âme se réfugier au niveau de certaines couches cellulaires du cortex révélées par les coupes en séries, à la suite de dégénérations expérimentales ou pathologiques. On sait qu'à la suite des travaux de Bolton, Campbell, Vogt et surtout Brodmann, on a établi que le cortex n'avait pas tout à fait la même composition en ses différents points (architectonique). Schaw Bolton a établi, par exemple, que la partie voisine de la profonde scissure calcarine, désignée sous le nom d'*area-striata*, comprend huit couches cellulaires, et qu'elle se distingue nettement de la zone à six couches du reste de l'écorce occipitale. Or Winckler et d'autres auteurs ont montré que, dans l'idiotie amaurotique familiale, il y a disparition complète de toutes les cellules des couches inférieures, alors que dans les couches supérieures on ne reconnaissait jamais de changements notables. Mais c'est à Nissl que revient le mérite d'avoir montré, à l'aide d'une technique des plus ingénieuses, que les couches inférieures sont reliées aux systèmes de projection, tandis que les couches supérieures ont peu ou point de rapport avec ces systèmes. A l'aide d'un instrument spécial, Nissl fit, chez des lapins venant de naître, une section de toute la corona radiata (substance blanche sous-corticale) d'un hémisphère. Les animaux restaient parfois en vie. Ils possédaient alors une moitié corticale qui était absolument dépourvue de toute voie d'accès sensorielle, et dans laquelle tous les systèmes centrifuges étaient coupés. Cette écorce n'était donc plus en contact avec le monde extérieur. Les cellules des trois couches inférieures disparaissent complètement dans l'écorce ainsi isolée, mais c'est à peine si l'on observe des changements dans les couches supérieures. Il est curieux de voir que Winckler, auquel nous empruntons les faits précédents, ne peut s'empêcher d'ajouter : « On ne se fait pour le moment aucune idée du rôle que cette couche externe doit remplir, surtout si réellement la perception est localisée et est liée à la couche principale interne (127, p. 488). Or Winckler qui accepte, semble-t il, intégralement, le point de vue de M. De Monakow, n'a certainement pas voulu dire que la *perception*

1. Il faut bien prendre garde d'accepter l'idée courante que Descartes *localisait l'ame* dans la glande pinéale : rien n'est plus inexact. D'après les textes, il paraît indubitable qu'il s'agit d'une fonction d'aiguillage de l'influx nerveux.

était localisée dans cette partie de l'écorce à la manière d'une fiche dans un casier. Il est plus que probable, ainsi qu'il ressort d'autres passages de son œuvre (126, p. 554-555), que ce sont les *composantes motrices* (réflexes d'adaptation) de la perception, phénomène extraordinairement complexe, qu'il y localise. Mais d'autres auteurs n'ont pas hésité à accommoder les faits récents que nous venons de rapporter à la théorie de Flechsig, de sorte que l'âme, après s'être promenée un peu partout, s'est réfugiée en dernier lieu dans les couches les plus superficielles de l'écorce!

Ce fut le grand mérite de Bergson de montrer, dès 1896, que la question des localisations soulevée par le problème de l'aphasie[1] était une question mal posée.

Ce qu'il y a d'admirable dans la manière dont M. Bergson a renouvelé le problème, ce n'est pas tant, comme on l'a dit, et comme lui-même semble le croire (8, préface de la 7e édit., p. X), le fait négatif d'avoir battu en brèche la conception courante de l'aphasie : *c'est d'avoir abordé le problème du point de vue biologique*. Là est le grand progrès que nous ne trouvons développé ultérieurement dans toute son ampleur que dans l'œuvre de M. de Monakow. M. Bergson a considéré le problème exactement comme un biologiste moderne. (Johnston, par exemple) dégagé de tous les postulats métaphysiques qui ont cours en matière scientifique, aurait pu le faire : « Qu'on jette... un coup d'œil, dit-il, sur la fine structure du système nerveux, telle que l'ont révélée des découvertes récentes. On croira apercevoir partout des conducteurs, nulle part des centres. Des fils placés bout à bout et dont les extrémités se rapprochent sans doute quand le courant passe, voilà tout ce qu'on voit. Et voilà peut-être tout ce qu'il y a, s'il est vrai que le corps ne soit qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis.... Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur des ébranlements et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leur connexion et la précision de leurs entrecroisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente » (8, p. 190). Il n'y a, d'autre part, qu'une diffé-

1. Dans la littérature médicale, il y avait bien l'œuvre de H. Jackson, mais, nous le répétons, il lui est arrivé ce qui est arrivé à Gregor Mendel, ses travaux n'ont été appréciés à leur juste valeur que longtemps après leur publication (Voir ses articles réimprimés par Head in *Brain*, 1915).

rence de complexité entre l'anatomie de la moelle et celle du cerveau ; du point de vue biologique, il ne saurait y avoir non plus de différences de fonctions. Qu'on nous permette de rappeler ici un passage que nous avons déjà cité : « Il n'y a qu'une différence de degré, il ne peut y avoir une différence de nature entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. La moelle transforme les excitations subies en mouvements exécutés ; le cerveau les prolonge en réactions simplement naissantes ; mais, dans un cas comme dans l'autre, le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux, ou d'inhiber des mouvements » (8, p. 9).

De ce point de vue surgit aussitôt la critique essentielle des systèmes classiques et des schémas artificiels de l'aphasie. Si, objectivement considéré, le système nerveux n'offre à l'observation que le rôle d'un appareil moteur, il n'y a nulle place pour les soi-disant centres d'images visuelles, auditives, graphiques, etc. A la lumière du *principe biologique* ci-dessus énoncé, il n'y avait qu'à examiner comment pouvaient s'interpréter les observations d'aphasie publiées.

Le second point de départ de M. Bergson a été la substitution d'une psychologie réellement vivante aux méthodes de la psychologie réflexive des médecins, issue, en partie chez nous, comme nous l'avons rappelé au début de ce travail, de la philosophie écossaise. Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'on parle beaucoup, à l'heure actuelle, en particulier en Allemagne, de l'application de la « psychologie de la pensée » (*Denkpsychologie*) à la neuro-psychiatrie. Or si la méthode d'introspection provoquée employée par l'école de Wurzburg est due en réalité à Binet, ce qui en fait l'essentiel, c'est-à-dire la notation aussi exacte, aussi « naïve » que possible des *données immédiates de la conscience* est l'œuvre incontestable de M. Bergson. C'est à lui que nous devons de nous avoir débarrassés de la conception absurde de l'importance des *images* pour la compréhension de l'aphasie, de ce nominalisme scolastique qui vicie encore toute la neuro-psychiatrie contemporaine. « Essentiellement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée. C'est pourquoi je comprendrai votre parole si je pars d'une pensée analogue à la vôtre pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme autant d'écriteaux, à me montrer de temps en temps le chemin. Mais je ne la comprendrai jamais si je pars des images verbales elles-mêmes, parce que, entre deux images verbales consé-

cutives, il y a un intervalle que toutes les représentations concrètes n'arriveraient pas à combler. Les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement » (8, p. 133).

A la lumière des données précédentes la critique des observations publiées devenait aisée. Quelle que soit la variété de troubles aphasiques que l'on étudie, jamais les faits observés ne sont d'accord avec l'hypothèse des *centres d'images*. Il s'agit toujours d'une atteinte primitive de la fonction motrice d'*actualisation des souvenirs*. Soit, par exemple, le fait, schématique, il est vrai, mais qui s'observe quelquefois dans certains cas de sénilité cérébrale, d'une amnésie à marche élective, commençant par les noms propres pour s'achever par les verbes. Si les images verbales étaient « déposées » dans les cellules de l'écorce ne serait-il pas étrange que la lésion entamât toujours ces cellules dans le même ordre? « Mais le fait s'éclaircira si l'on admet que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur, et qu'ils exigent pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle. Alors les verbes, dont l'essence est d'exprimer des *actions imitables*, sont précisément les mots qu'un effort corporel nous permettra de ressaisir quand la fonction du langage sera près de nous échapper : au contraire, les noms propres, étant de tous les mots les plus éloignés de ces actions impersonnelles que notre corps peut esquisser, sont ceux qu'un affaiblissement de la fonction atteindrait d'abord » (8, p. 126). Il arrive parfois qu'un aphasique ne pouvant retrouver un substantif en apparence irrémédiablement perdu emploie à sa place une périphrase, où parfois entrera justement le substantif en question. Ne pouvant penser le mot juste, remarque M. Bergson, il a pensé l'action correspondante, et cette attitude a déterminé la direction générale d'un mouvement d'où la phrase est sortie.

Prenons maintenant les cas de surdité verbale avec survivance intégrale des souvenirs acoustiques. Ici encore rien ne permet de parler de *perte* d'images; c'est toujours le *mécanisme moteur cérébral* qui est seul lésé. Mais encore faut-il rappeler comment ce mécanisme intervient dans la perception auditive. Lorsque nous entendons une phrase nous découpons celle-ci par des *mouvements naissants* d'articulation (d'autres mouvements musculaires, moins bien connus, accompagnant d'ailleurs ces derniers). Une lésion de ces mécanismes, en empêchant la décomposition de se faire, arrêterait net, nous dit M. Bergson, l'essor des souvenirs qui tendent à se poser sur les

perceptions correspondantes. La lésion porterait exclusivement sur le *schème moteur*. M. Bergson cite la remarque d'Adler d'après laquelle dans la surdité verbale les malades ne réagissent plus aux bruits, même intenses; alors que l'ouïe a conservé chez eux la plus grande finesse, le son a perdu chez eux son écho moteur. Il cite aussi le cas du malade de Charcot qui entendait bien le timbre de sa pendule mais n'aurait pu compter les coups sonnés. Il s'agirait aussi dans ce cas de la perte du schème moteur. M. Bergson présente également en faveur de cette hypothèse le fait que le sujet qui a perdu l'intelligence de la parole entendue la récupère si on lui répète le mot à plusieurs reprises et surtout si on le prononce en le scandant, syllabe par syllabe (8, p. 120). En aucun cas, il n'est nécessaire, pour rendre compte des faits, de faire appel à la lésion de prétendus *centres d'images*. C'est une conclusion à laquelle est parvenu également M. P. Marie, à la suite de travaux ayant, bien entendu, un tout autre point de départ. Pour M. P. Marie, qui a eu le grand mérite de remettre en question tout le problème de l'aphasie au point de vue de la localisation anatomique, il s'agirait dans les cas auxquels nous venons de faire allusion, d'un *déficit intellectuel* : « Il existe, nous dit Moutier, chez l'aphasique, un déficit intellectuel général, et un déficit intellectuel spécialisé pour le langage. Général, le déficit porte sur la mémoire, la mimique descriptive et parfois la mimique émotionnelle, sur l'association des idées, le jugement, etc. Spécialisé pour le langage, le déficit porte sur la lecture, l'écriture, la compréhension de la langue orale ou écrite : les *altérations de ces facultés surviennent, évoluent, régressent conformément aux lois ordinaires des désordres intellectuels en général* » (94, p. 205-206). C'est pourquoi le même auteur parle de la « prétendue surdité verbale ». En dehors des résultats anatomo-pathologiques, sur lesquels nous n'avons pas à insister, résultats d'ailleurs contestés par Déjerine, il y a ici un grand progrès au point de vue méthodologique : c'est la substitution d'un point de vue dynamique et fonctionnel à un point de vue statique et substantialiste. Malheureusement, M. Moutier, qui cite M. Bergson (*loc. cit.*, chap. VII), n'a certainement pas aperçu chez ce dernier ce qui en fait l'originalité : le point de vue *biologique*. Il n'a pas vu l'importance des *mouvements naissants*, des *schèmes moteurs*, et, fidèle à la vieille tradition médicale française issue des *idéologues* et de l'école écossaise, il a écrit : « On ne peut, à moins d'être métaphysicien, abstraire la pensée du langage » (94, p. 239). A l'étranger,

A. Pick n'a pas manqué de relever cette affirmation dans son livre sur l'*agrammatisme*.

Ce n'est guère que chez de Monakow, qui a soumis le concept de localisation cérébrale à la critique la plus pénétrante que nous connaissions, que nous trouvons un point de vue se rapprochant de celui de M. Bergson : « Ce qui est en premier lieu détruit dans l'aphasie sensorielle, écrit-il, ce sont à mon avis, les processus physiologiques relativement élémentaires servant à l'éveil de la compréhension des mots et facilitant la compréhension du son verbal. Il s'agit là d'appareils nerveux siégeant dans la région de l'aphasie[1], essentiellement de voies d'association. Ce ne sont pas les « images mnémoniques des sons » qui ont disparu, mais seulement la *possibilité de les faire apparaître ou de les réveiller à partir des premières voies d'entrées corticales des radiations acoustiques centrales* » (83, p. 857). Utilisant le langage objectif de Semon, de Monakow admet que ce qui est atteint dans l'aphasie, c'est l'ecphorie (évocation) des *engrammes*. Ceux-ci doivent être entendus au sens étymologique, sans préjuger de leur nature; d'après de Monakow les engrammes sont répartis sur toute la surface de l'écorce. Mais il semble bien qu'il ne s'agisse, là aussi, que de *schèmes moteurs* plus ou moins compliqués.

De Monakow n'admet, en effet, comme localisation corticale en foyer (*inselförmige*) que certains réflexes tout à fait élémentaires ayant trait à l'orientation dans l'espace dans un but de défense. Les *complexes-moteurs* correspondant aux mouvements très différenciés, tels que la vie sociale en a fait naître, ne sauraient être localisés. Suivant une expression tout à faite juste, il parle alors de « mélodies kinétiques » qui représenteraient la charpente dynamique des *mouvement de dextérité*, comme il les appelle. Les *accords isolés*, formés par les contractions musculaires combinées synchroniques sont seuls localisés dans les foyers de la circonvolution rolandique antérieure (centres moteurs de la main et des doigts).

C'est, en effet, un des points de vue les plus originaux de l'œuvre de De Monakow, d'avoir introduit le point de vue de l'évolution dans la question de l'aphasie. C'est ce qu'il appelle la *théorie chronogène* de la fonction. Primitivement, en effet, les organes utilisés pour la phonation servent presque exclusivement à la nutrition et à la

1. Il s'agit de l'ensemble des territoires envisagés par P. Marie et Déjerine (zone de Broca et de Wernicke).

respiration. Peu à peu au cours de l'évolution phylogénique et ontogénique, ces mêmes organes, pour pouvoir servir à l'expression de la parole, ont acquis de nouvelles formes de mouvements infiniment plus différenciées. Ceux-ci sont représentés dans le cerveau sous forme de *mélodies kinétiques*, et non pas exclusivement au niveau de l'operculum rolandique et de l'operculum frontal. C'est en ce sens seulement que, d'après De Monakow, on peut parler de *centres* phylogénétiquement plus jeunes, dont l'organisation physiologique est encore aujourd'hui très obscure. En un mot il y a bien dans l'écorce une certaine localisation du langage, mais en un sens tout autre que celle admise jusqu'à maintenant par les cliniciens. Ce n'est nullement une localisation en foyer; elle ne diffère en rien de ce qui se passe pour les mouvements de dextérité et les impressions sensorielles. Il faut toujours avoir en vue le stade du développement auquel est arrêtée la fonction considérée. Le grand mérite de De Monakow a été de ne pas oublier que le cerveau, comme tous les autres organes et même beaucoup plus que ceux-ci, était soumis à la *loi du temps*. La localisation dans le cerveau est un *devenir;* il n'y a de localisation étroite, sous-corticale, que pour les fonctions en relation directe avec la défense et la conservation de l'être vivant. Puis vient l'acquisition de la langue maternelle, celle de langues étrangères et au sommet de la pyramide celle des langues scientifiques, esthétiques, philosophiques, etc. C'est le principe de la *localisation chronogène*, nous ajouterions de schémes moteurs de plus en plus compliqués, et, par suite, de plus en plus instables. Les couches les plus jeunes participant de l'activité totale du cerveau ne sauraient être localisées anatomiquement (83, p. 872). Jamais, dans tous les cas, ne se trouve vérifiée l'hypothèse des *centres d'images*. Toujours c'est le mécanisme moteur de libération, d'éveil de celles-ci qui est atteint.

Délaissant un moment le domaine de la spéculation, nous voudrions citer quelques passages d'une observation, unique en son genre, croyons-nous, qui a été publiée récemment par le docteur Naville, de Genève. Il s'agit *de l'auto-observation et notes psychologiques d'un médecin atteint d'aphasie totale suivie de guérison* (96). Voici ce qu'il écrit à propos du souvenir de son propre nom : « A force de me le rappeler très souvent, j'ai fini par le posséder complètement, j'en ai déduit plus tard que les traces de mes souvenirs symboliques de la parole, de l'écriture et de la lecture, n'étaient pas

détruites effectivement, mais annihilées par un simple effacement temporaire, et pouvaient disparaître et réapparaître tour à tour, à l'instar d'une plaque photographique non fixée. Dans mes exercices psychologiques, je me sentais à la fois acteur et spectateur » (96, p. 12) [1]. Le rôle du *schème moteur* est très fréquemment exprimé par le sujet qui croit certainement aux *centres d'images*, mais n'en donne pas moins une notation très objective de ce qu'il ressent : « Je ne suis jamais dans le cas de savoir au préalable si je peux m'exprimer ou non, c'est un sentiment très curieux. Ce n'est qu'après avoir constaté pratiquement que j'ai pu parler, que j'ai alors l'impression d'un effort avantageux et satisfaisant » (96, p. 13). C'est qu'en effet l'auteur de ces mémoires si curieux avait noté l'entrée en jeu préalable du *schème moteur* sous forme de mouvements d'articulation esquissés, de chuchotements destinés à découper les articulations motrices de la phrase. « Le professeur Prévost m'a fait le très grand plaisir de venir me voir hier soir et de me demander de mes nouvelles. Il m'a demandé d'écrire sous sa dictée quelques phrases d'un ouvrage imprimé de médecine. Je ne m'en suis pas trop mal tiré, je le crois du moins. Il a pu observer par lui-même le procédé que j'emploie instinctivement pour lire et écrire à voix basse en même temps, c'est-à-dire que je commence par les syllabes, puis par les mots, la chose se faisant le plus souvent en *chuchotant*. Je peux aussi le faire mentalement, mais cela m'est beaucoup plus difficile, attendu que j'ai besoin d'un effort de volonté plus considérable » (96, p. 15).

Un fait extrêmement intéressant et qui n'a pas attiré suffisamment, à notre avis, l'attention des neurologistes est l'observation suivante de notre aphasique : « Immédiatement après mon attaque, j'ai constaté, comme je l'ai déjà dit dans mon journal, une *parésie* très prononcée de la sensibilité de tout mon côté droit, de la tête aux pieds. Ce symptôme très pénible a diminué progressivement, mais avec des fluctuations journalières provenant d'une foule de circonstances, souvent capricieuses en apparence, mais dans lesquelles j'ai toujours constaté une concordance remarquable de mes sensations pathologiques somatiques avec celles de mes impressions psycho-

1. Cf. aussi le passage suivant (*ibidem*, p. 24) : « Le clou de mon diagnostic différentiel a été de comprendre que mes éléments cérébraux avaient été simplement annihilés momentanément par la compression exercée par mon anévrysme disséquant mais non détruits définitivement par un autre processus pathologique cérébral quelconque ».

logiques, surtout au point de vue de l'élaboration plus ou moins difficultueuse des éléments de ma parole.... J'ai eu constamment le sentiment, même au plus fort de ma maladie, que mon aphasie avec amnésie de la parole et de l'écriture avec tous ses dérivés psychométaphysiques, a toujours été en corrélation avec ma parésie hémianesthésique associée à cette impression réitérée que les circonvolutions de mon hémisphère gauche étaient bourrées de coton » (96, p. 22 et 23). Il est inutile, après l'exposé que nous avons fait de la théorie *des schèmes moteurs* de M. Bergson, de montrer combien ce cas clinique, d'une valeur exceptionnelle, vient à l'appui de son point de vue. Nous croyons également que cette observation, ainsi d'ailleurs que d'autres qui nous sont personnelles, tendrait à faire admettre pour l'évocation des « images » non seulement des *schèmes moteurs* d'articulations, mais des *attitudes motrices* intéressant des départements musculaires très différents[1]. Il y a là un immense domaine presque entièrement inexploré. C'est à cette atteinte des attitudes motrices plutôt qu'à l'atteinte isolée des *schèmes moteurs* d'articulation (si toutefois celle-ci peut exister isolément) qu'il faut rapporter, semble-t-il, l'affaiblissement intellectuel auquel M. P. Marie attache tant d'importance. Bien des obscurités, croyons-nous, auraient été dissipées et des discussions oiseuses évitées si on avait étudié de plus près cette diminution générale de l'intelligence, et si on avait adopté le point de vue de la localisation chronogène de la fonction. « En ma qualité d'ex-aphasique ayant eu la chance de pouvoir récupérer une partie des éléments de mon entendement antérieur, je pose en fait et sans risquer d'être contredit, par tout neurologue, un peu expérimenté en cette matière, que, par le fait même de la maladie qui a produit l'aphémie, l'aphasique est entaché, d'une manière générale, d'une diminution plus ou moins forte de son intelligence, mais que cette diminution n'est que relative à son état antérieur et nullement à celle d'un homme normal doué d'une intelligence banale ordinaire. C'est donc dire que l'appréciation de cette diminution ne peut être que purement comparative et adéquate seulement à la somme des facultés dont l'aphasique reste encore privé à ce moment-là. Je fais remarquer à ce propos que je ne parle que d'intelligence, et nullement d'instinct et surtout d'intuition » (96, p. 24-25). Autrement dit, il s'agit de l'effacement, le plus

1. Cf. : supra.

souvent momentané, des acquisitions les plus récentes; les fonctions phylogénétiquement plus anciennes (instinct et intuition) restent intactes. Remarquons, en passant, combien cette dernière observation du docteur Saloz[1] est en contradiction avec l'affirmation de M. Moutier, qui identifie pensée et langage.

Ainsi jusque dans les détails nous voyons que la pensée de M. Bergson est d'accord avec les données de l'expérience envisagées de façon objective; et il n'y a rien d'étonnant à cela puisque c'est de ces données mêmes qu'il est parti. Sans doute il n'a pas passé sa vie dans les hôpitaux et les laboratoires; et il ne manquera pas d'esprits superficiels pour le lui reprocher[2]. Sans vouloir faire du paradoxe, nous avons tout lieu, au contraire, de nous en réjouir, car il était tout naturel que ce fut un philosophe qui dénonça la métaphysique inconsciente des neurologistes. Il s'est produit, de nos jours, tout particulièrement dans notre pays, une confusion regrettable entre science et technique, qui se réclame du positivisme (ce qui est, d'ailleurs, une erreur historique grossière). A. Comte avait déjà dit, il y a bien longtemps, que vouloir borner le rôle du savant à la récolte des faits « c'est prendre une carrière pour un édifice ». Qu'on ouvre le grand ouvrage de K. T. Burdach, *Vom Baue und Leben des Gehirns* publié au début du XIXe siècle (1819-1826) et qui sommeille aujourd'hui dans la poussière des bibliothèques. Le célèbre auteur allemand avait rassemblé 1 117 observations suivies d'autopsies, mais il avait omis de passer au crible de la critique la détestable doctrine de l'organologie de Gall, dont l'influence historique a été néfaste; de sorte que, comme l'a écrit J. Soury, ce grand arsenal de faits n'a point suffi pour détourner Burdach des rêveries souvent les plus étranges dans l'interprétation des connexions anatomiques et des fonctions physiologiques du cerveau humain, qu'il avait exploré en tous sens et où il a fait de remarquables découvertes (113, p. 548).

*
* *

Demandons-nous, maintenant, jusqu'à quel point les données les plus récentes de la neuro-psychiatrie sont d'accord avec le couronnement de l'œuvre bergsonienne, nous voulons parler de la néga-

1. C'est le nom de l'auteur des *Mémoires*.
2. Nous savons, cependant, que M. Bergson s'est rendu compte *de visu* de beaucoup de faits rapportés par lui.

tion du *parallélisme psycho-physiologique*. Entre autres formules simples, on peut, avec M. Bergson, l'énoncer de la façon suivante : « Un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'ensuit. » Il n'entre pas dans notre dessein, désirant rester dans le domaine de la neuro-biologie, d'exposer la réfutation qu'a donné de ce *paralogisme*, ainsi qu'il l'appelle, le philosophe français. Aussi bien tous les faits que nous avons antérieurement rappelés, en particulier à propos de l'aphasie, montrent déjà qu'il n'y a nulle équivalence entre la complexité et la nature des phénomènes psychiques considérés et les *attitudes motrices* correspondantes du corps. Il suffit d'une même *attitude motrice* pour que vienne s'y insérer en quelque sorte des souvenirs qui peuvent être *différents*; il suffit que ceux-ci entrent dans le même *cadre moteur*.

Nous voudrions montrer, à ce sujet, comment certaines recherches récentes dans le domaine de la neuro-psychiatrie, recherches entreprises en dehors de toute considération d'ordre philosophique, viennent à l'appui de cette négation du parallélisme psycho-physiologique, que beaucoup de savants étrangers déclarent d'ailleurs en contradiction avec l'observation. Reichardt avait remarqué, par de longues et minutieuses recherches portant sur le poids du corps et de l'encéphale chez des sujets atteints de diverses psychoses, que, en dehors de toute affection viscérale, on observait des variations de poids vraiment extraordinaires au premier abord. C'est d'ailleurs là un phénomène banal pour les médecins des asiles d'aliénés, qui ont tous constaté des faits semblables. Nous nous souvenons, par exemple, d'une démente précoce observée par nous à l'asile de Bordeaux, femme d'une taille moyenne, qui était devenue d'une maigreur squelettique (24 kg.). Reichardt a également attiré l'attention sur tous les phénomènes trophiques généraux rencontrés dans les maladies mentales, sur l'hypothermie, et surtout sur la mort par *cachexie nerveuse*, qui a une réalité bien établie.

Comme conclusion intéressante de ces études de psychiatrie, entreprises essentiellement à l'aide de la balance et de ses graphiques de poids, Reichardt admet qu'il y a dans le cerveau un appareil régulateur du métabolisme général de l'organisme. Peut-être s'agit-il en la circonstance de la représentation cérébrale du sympathique, qui aurait pour siège le paléo-encéphale d'Edinger, opinion qui est d'ailleurs d'accord avec les données récentes de l'anatomie comparée (Johnston, Elliot-Smith) et de la physiologie expérimentale (Karplus

et Kreidl, Schrottenbach, etc.). C'est là que, d'après Reichardt, la vie psychique aurait ses racines profondes, c'est de là que viendraient les impulsions, les tendances sous-jacentes à la vie intellectuelle proprement dite. Nous croyons, à la suite d'une étude personnelle d'un cas de chorée de Huntington dans lequel nous avons montré, pour la première fois, croyons-nous, l'atteinte de la représentation centrale du sympathique, que *quelques-uns* des faits envisagés par Reichardt pourraient s'interpréter plus simplement, en conformité avec la théorie motrice des phénomènes psychiques, par une perturbation du tonus musculaire[1]. Ainsi toutes les maladies dites mentales ne le seraient que secondairement; *à proprement parler même il n'existerait pas de maladies mentales.* Celles-ci seraient l'effet indirect et nullement proportionnel d'une atteinte locale de la base du cerveau (*Hirnstamm*); le phénomène intermédiaire le plus apparent, très bien étudié par Reichardt, et dont la réalité ne fait pas de doute, serait fréquemment une élévation de la pression intra-cranienne du liquide céphalo-rachidien, une sorte d'œdème cérébral (*Hirnschwellung*). Tout se passe comme si le paléo-encéphale fournissait au cortex une certaine quantité d'énergie, sans laquelle les *mélodies kinétiques*, qui donnent naissance aux combinaisons de *réflexes d'attitudes* que nous avons dénommées *attitudes motrices* (*ou mouvements naissants*), ne pourraient se produire. Il nous semble, en effet, que les données les plus récentes de la physiologie comme de la pathologie du cerveau tendent à faire admettre l'hypothèse d'un déplacement constant d'une *énergie nerveuse*. C'est en ce sens que Von Uexküll a édifié toute une théorie du fonctionnement du système nerveux, où il a abusé, peut-être, un peu trop des schémas mécaniques, mais dont il faut retenir, croyons-nous, l'idée des « centres » conçus comme des « réservoirs » d'énergie (121).

Cette conception dynamique est en opposition avec la thèse du parallélisme psycho-physique, qui découpe le cerveau en casiers et la vie psychique en facultés ou éléments. Il n'y a aucun fait bien constaté dans toute la neuro-psychiatrie qui permette de rattacher à une lésion localisée « la perte d'un soi-disant élément psychique ». On sait ce qu'il faut penser des cas d'aphasie qui semblaient étayer le plus solidement cette proposition. S'il est vrai, comme l'a soutenu

1. Les maladies particulièrement citées par Reichardt, à savoir la démence précoce et la paralysie générale, présentent de graves atteintes du tonus, lequel est, en partie, sous la dépendance du sympathique.

particulièrement M. Régis, que le grand facteur pathogénique des psychoses, soit les intoxications, il ressort clairement de là qu'un tel processus ne peut atteindre électivement telle ou telle partie du cerveau; quoique certaines de celles-ci soient particulièrement sensibles à certaines toxines. Nous savons cependant qu'il suffit d'une atteinte des « centres trophiques » du cerveau, pour que les plus graves troubles mentaux puissent apparaître; autrement dit les mécanismes pathogéniques peuvent être très divers, mais jamais on ne peut parler de *lésions psychiques*, ni même *de maladies mentales*, sensu stricto.

Nous trouvons la confirmation de ce fait dans la critique très pénétrante à laquelle, d'un point de vue exclusivement clinique, MM. Toulouse et Mignard ont soumis la notion classique *de démence*. On sait que, d'après Esquirol, la démence était considérée comme une « idiotie acquise », une perte irrémédiable des fonctions psychiques supérieures. « L'homme en démence est privé de biens dont il jouissait autrefois : c'est un riche devenu pauvre; l'idiot a toujours été dans la misère » (39, vol. II, p. 185). Cette conception fortifiée par la découverte et l'étude des lésions destructives et diffuses de la paralysie générale au cours du XIXe siècle, est encore soutenue par de nombreux aliénistes. MM. Toulouse et Mignard ont eu le grand mérite, à notre avis, de montrer qu'il n'y avait pas de différence de nature entre la *confusion et la démence* mais seulement une différence de degré. Le centre de leur théorie, disent ces auteurs, est la notion de la confusion, trouble général qui survient dès que par une intoxication, une infection, un surmenage, un choc moral ou une série d'émotions dépressives, l'activité mentale ne retrouve plus ses conditions parmi lesquelles, sans nul doute, les variations biochimiques du cerveau[1] qui lui permettent de réaliser un état d'équilibre suffisant. Le malade est incohérent, désorienté, souvent il fait des efforts manifestes pour se ressaisir, mais son attention est rare et courte. Et quand on l'interroge on se rend compte que les souvenirs sont conservés, qu'il est même possible avec beaucoup de patience de tirer des réponses qui traduisent un jugement juste, parfois ingénieux, sur une situation nouvelle.

Il semble donc que l'invention, qui fait le fond de l'intelligence, le

1. Reichardt qui admet la même théorie, en partant, comme nous l'avons vu, d'un tout autre point de vue, incrimine l'atteinte des centres basilaires (*Hirnstamm*). De Monakow et Kitabayashi, dans des études extrêmement intéressantes, ont admis tout récemment des lésions des plexus choroïdes (86).

jugement, et même la mémoire ne soient ni détruits ni altérés. Mais le sujet est dans l'incapacité de se servir correctement de ses fonctions mentales. Il est un peu pour l'exercice de ces fonctions, dans une situation analogue à celle où se trouve, pour l'activité motrice, un homme qui, au cours d'une commotion cérébrale, ne peut se tenir debout, ni faire les gestes appropriés à un acte, bien que ses muscles et ses os n'aient pas été touchés et même soient capables de se contracter dans des réflexes plus ou moins coordonnés. Les malades guéris expriment clairement cette impression que traduit celle de l'observateur — qu'ils étaient comme entravés dans leur effort mental, qu'ils avaient perdu leur pouvoir de se maîtriser, de se diriger, bien qu'ils aient à de certains moments une lucidité relative (119, p. 29-30). Il n'y a pas de perte absolue des fonctions psychiques, il y a, suivant le mot si juste de MM. Toulouse et Mignard, perte de l'*auto-conduction*. Cela est aussi vrai de la confusion mentale aiguë, d'origine toxique, et de durée éphémère, que de la sénilité cérébrale qui ne régresse pas.

Voici, par exemple, un sujet atteint de sénilité cérébrale, par athérome vasculaire généralisé, et dont l'autopsie nous a révélé les lésions macroscopiques suivantes :

Hémisphère gauche : Au niveau de P^2, on remarque une teinte légèrement ocreuse de la surface des circonvolutions, ainsi qu'un léger affaissement. Une coupe horizontale à ce niveau, parallèle à la coupe de Flechsig, révèle un foyer de ramollissement sous-cortical paraissant n'intéresser que la substance blanche. Ce foyer est constitué par une série de géodes, figurant grossièrement un nid d'abeilles, de forme circulaire, dont le plus grand diamètre horizontal mesure 2 cm. 007 et le plus grand diamètre vertical 2 cm. 002; il s'étend sur une hauteur de 1 centimètre environ[1]. On observe aussi quelques lacunes au niveau des noyaux gris centraux ainsi qu'au niveau de la capsule interne. Atrophie généralisée de tout le cortex.

Hémisphère droite : Même atrophie sénile des circonvolutions; quelques lacunes discrètes dans le centre ovale, une grosse lacune au niveau du putamen, athérome artériel généralisé, en particulier au niveau du tronc basilaire.

1. Ces mensurations ont été effectuées sur le cerveau conservé dans le formol à 10 p. 100, qui a pour effet de ratatiner considérablement la substance cérébrale.

Malgré ces lésions cérébrales grossières, qui se traduisaient objectivement par une parésie musculaire généralisée, de la jargonaphasie intermittente (Anglade), de l'aphasie, on a l'impression décrite par MM. Toulouse et Mignard que les fonctions psychiques de ce malade ne sont pas détruites, mais qu'il a perdu la faculté de s'en servir au moment voulu. On ne comprendrait pas autrement la variabilité du comportement de notre sujet, dont l'exactitude des réponses variait d'un jour à l'autre, du matin au soir, dans l'état de fatigue ou de repos, ou encore suivant qu'on répétait ou non les questions, en l'encourageant du geste et de la voix. Ainsi un jour, il s'oriente bien dans le temps et dans l'espace et le lendemain il ne peut dire où il se trouve; on observe les mêmes variations pour des opérations d'arithmétique simples, pour des dates ayant trait aux grands événements de la guerre.

Voici, par exemple, un court fragment de dialogue qui fera bien comprendre en quoi consiste la perte de l'*auto-conduction* :

D. — Où habitiez-vous en dernier lieu?

R. — Je demeurais à chose.... J'aurais bien pu parler, puis je parle pas si bien.

D. — Où habitiez vous auparavant?

R. — Je peux pas le dire....

D. — Cherchez, vous le savez....

R. — Oui, je sais bien où c'est pour y aller.... Monterne, Monterne, les pêches sont remarquées. Montreuil, non? Montreuil, c'est ça,... je pouvais plus le retrouver.... Montreuil-sous Bois!

On pose au malade une série d'autres questions, puis on lui demande à nouveau :

D. — Où habitiez-vous en dernier lieu?

R. — A chose, comme je disais tout à l'heure. Je le disais bien avant. Rue Gambège, l'imprimeur, quoi! rue Gutenberg.

D. — Où est cette rue?

R. — A... (sa mimique exprime l'effort). Je l'ai dit tout à l'heure. Fleury-sous-Bois....

D. — Vous faites erreur, cherchez bien.

R. — Francy.... Je sais bien où c'est que je demeure (je l'encourage vivement de la voix et du geste).... Fleury-sous-Bois cependant... c'est Montreuil! (sourire de satisfaction).

Ces faits sont d'observation banale, mais il ne semble pas qu'on les ait interprétés comme il convient jusqu'aux études si pénétrantes

de MM. Toulouse et Mignard et à leur négation du concept de *démence*[1].

Ils nous obligent à nous débarrasser de la vieille hypothèse métaphysique du parallélisme psycho-physiologique, comparaison qui ne répond nullement à l'observation des faits. Il y a, croyons-nous avec M. Bergson, non pas *parallélisme* mais *solidarité* entre les phénomènes psychiques et le système nerveux. Il y a entre eux le rapport existant entre un écrou de machine et le fonctionnement de celle-ci. Si l'écrou se desserre, il peut se faire que la machine s'arrête, mais ce n'est pas l'écrou considéré isolément qui donne la clef des phénomènes plus ou moins compliqués qui se passent dans la machine.

S'il est vrai comme l'a soutenu Bertrand Russell, que la notion de causalité n'ait aucun droit de cité dans la science, et qu'il faille lui substituer la notion de *fonction*, au sens mathématique du mot, il est clair qu'à ce point de vue également la thèse du parallélisme psycho-physiologique est inacceptable. D'ailleurs dans le domaine de l'embryologie expérimentale, il y a longtemps que W. Roux a rejeté la notion de *causalité* pour lui substituer la notion de *conditionalisme*[2]. Notons également qu'en ce qui concerne les rapports de l'esprit et du corps, le philosophe anglais Wildon Carr est arrivé récemment à la même conclusion que M. Bergson : « The relation of mind and body ist not causality, nor parallélism, but solidarity », et il ajoute cette idée très juste, au point de vue neuro-psychiatrique : « The interaction of mind and body ist not interaction of part with part, but always of whole with whole » (125, p. 36). On a dit, en effet, que, quoique inacceptable au point de vue théorique, le parallélisme psycho-physiologique pouvait être conservé à titre de *principe heuristique* (Wundt). Nous croyons, au contraire qu'à l'heure actuelle une pareille manière de voir ne peut être que nuisible à la recherche scientifique car on attache de plus en plus d'importance en physiologie et pathologie générale aux *phénomènes de corrélation* (corrélations humorales et réflexes). Or ceux-ci

1. Voir notre travail sur la fonction psycho-motrice d'inhibition dans la chorée de Huntington (93).

2. Dans le travail non encore publié et présenté, en collaboration avec M. le Dr H. Colin, au Congrès de la médico-psychological association of Great Britain and Ireland tenu à York en juillet 1919, nous avons montré combien la notion de causalité était néfaste pour la compréhension de l'influence des fatigues de la guerre sur l'évolution de la paralysie générale, question d'une grande importance sociale.

obligent à considérer l'organisme comme un tout. Pendant longtemps les neurologistes ont considéré le cerveau comme un empire dans un empire, faute de s'être placé au point de vue biologique; cette erreur a été grandement entretenue par la théorie du parallélisme psycho-physiologique. Or le corps a tout autant d'importance que le cerveau pour les fonctions psychiques supérieures.

***

Ainsi de quelque côté qu'on la considère, ce qui fait le grand intérêt scientifique (nous disons bien scientifique) de l'œuvre de M. Bergson, c'est d'abord le *point de vue biologique* auquel il a su se placer à une époque où, en France, du moins, les neuro-psychiatres n'en avaient pas la moindre idée. Ce point de vue est essentiellement concret et sans doute ne peut-on lui adresser le reproche que Bleuler adressait récemment à tous les travaux actuels de psychologie : celui de ne pouvoir s'adapter à l'interprétation des cas pathologiques, parce que trop abstraits, au sens étymologique du mot (18).

En second lieu M. Bergson nous offre une conception générale des rapports de l'esprit et du corps, qui nous permet d'exposer les phénomènes normaux et pathologiques dans un langage entièrement objectif : celui des *attitudes motrices ou des mouvements naissants*. Par là son point de vue rejoint celui de la *psychologie du comportement* issue, comme on le sait non de considérations philosophiques, mais de l'étude des animaux inférieurs (Piéron). S'il est vrai, comme on l'admet universellement aujourd'hui, que la science ne vise nullement à donner *des explications* mais à traduire, en un langage spécial, les données qu'elle étudie, on ne peut nier que la notation des faits psychiques en termes de mouvements ne soit la plus objective de toutes.

Sans doute, M. Bergson soutient que les phénomènes psychiques débordent de beaucoup les phénomènes cérébraux, mais il nous laisse libre de concevoir les premiers sous la forme qui nous plaît, que ce soit l'animisme énergétique d'un Ostwald ou d'un Bechterew ou la théorie de l'âme individuelle de Mac-Dougall. L'avenir nous apprendra non quelle est la plus vraie (ce qui n'a aucun sens), mais quelle est la plus commode pour l'interprétation des faits. On répète, en France, dans certains milieux, que le savant en tant que tel n'a pas à prendre parti; mais Ostwald et Bechterew, Mac-Dougall, Lloyd

Morgan, pour ne prendre que ceux-là sont-ils de purs métaphysiciens? En s'exprimant ainsi on répète une banalité qu'on a peine à rencontrer dans certains manuels de collège et qui doit être rattaché à la deuxième époque du positivisme d'Auguste Comte. On fait preuve, en outre, d'une méconnaissance profonde du mouvement scientifique général. Il n'y a pas de problème qui préoccupe davantage les *physiciens* à l'heure actuelle que l'étude de la constitution intime de la matière. Ces mêmes savants n'ont pas hésité à admettre des principes qui choquent le sens commun (théorie des quanta).

Pourquoi les mêmes audaces ne seraient-elles pas permises, tout en tenant compte de la complexité des problèmes, au neuro-biologiste? La réponse est simple : parce qu'ici interviennent les croyances religieuses (ou leur négation) et par suite la logique des sentiments [1]. Mais rien ne nous dit qu'on ne puisse, un jour, faire abstraction de ce point de vue, car la physique, qui n'est plus rattachée aujourd'hui à la théologie, dépendit de cette dernière durant des siècles.

Nous croyons que ce qui hâtera l'avènement de cette ère nouvelle, c'est l'établissement d'une psychologie scientifique, véritablement susceptible de servir de fondement à cette psychologie appliquée, sur laquelle les Américains rêvent de baser l'organisation sociale de la vie. M. Bergson disait récemment que le XXe siècle serait le siècle de la science de l'esprit; de nombreux indices nous permettent de croire à l'exactitude de ce pronostic (90 et 95) [2]. L'expansion mondiale de la psycho-analyse dans le monde médical n'en est pas le moins important, mais comme nous l'avons montré ailleurs, elle s'est trop développée en dehors du point de vue biologique, quoiqu'elle n'y soit pas tout à fait étrangère (91). C'est à M. Bergson que revient le mérite incontesté d'avoir introduit, pour la première fois en France, ce point de vue dans un domaine où régnaient les vieilles hypothèses usées de l'associationnisme et du parallélisme.

1. Certaines personnes peu renseignées sur les questions philosophiques et sur le thomisme en particulier, s'imaginent que les idées de M. Bergson sur les rapports de l'esprit et du corps viennent à l'appui du spiritualisme religieux orthodoxe. Rien n'est plus faux; voir les articles du S. J. R. P. Boule, qui est en même temps un histologiste distingué, ancien élève du neurologiste Van Gehuchten, articles parus dans l'organe officiel de l'Université catholique de Louvain (23) et où il s'oppose nettement aux vues de MM. Bergson et P. Marie sur la question des localisations cérébrales.

2. Comme indice de ce mouvement, il convient de signaler particulièrement la création née de la guerre de deux nouveaux périodiques américains : le *Journal of applied psychology* et le *Mental Hygiene*, ce dernier publié par le Comité national d'hygiène mentale, autour duquel se groupent, aux États-Unis, les innombrables sociétés locales ayant le même objectif.

Nous pensons avoir montré, sans avoir d'ailleurs la prétention d'être complet, que l'évolution ultérieure de la neuro-psychiatrie lui avait donné raison, car « rien ne retirera du tissu de la science les fils d'or que la main du philosophe y a introduits » (98, p. 300).

R. Mourgue.

BIBLIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS[1]

1. Abramowski, *Le subconscient normal. Nouvelles recherches expérimentales*, Paris, Alcan, 1914 (paru en 1918).

2. Anile, Le localizzazioni cerebrali. *R. Accademia med. chirurg. di Napoli*, anno LXXI, n° 2, 1917.

3. B. N., La question de l'aphasie. *Biologie médicale*, mai 1908.

4. Barat L., L'état actuel du problème du langage. *C. R. de l'Ass. française pour l'avancement des sciences*, Le Havre, 1914.

5. Bayliss, *Principles of general physiology*, London, Longmans, Green and C°, 1915.

6. Bechterew W., La localisation des psycho-réflexes dans l'écorce cérébrale. *Scientia*, décembre 1916.

7. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889.

8. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1896 et préface de la 7e édition.

9. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 2e édition, 1907.

10. Bergson, Le souvenir du présent et la fausse reconnaisance. *Revue philos.*, 1908.

11. Bergson, *L'énergie spirituelle, essais et conférences*, Paris, Alcan, 1919.

12. Bernheim, Contribution à l'étude de la cécité psychique des mots et des choses. *Archives de neurologie*, janvier et février 1914.

13. Bersot, Variabilité et corrélations organiques. Nouvelle étude du réflexe plantaire. *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, vol. IV, fasc. 2 (1919).

14. Berze J., Zur Frage der Lokalisation der Vorstellungen. *Ztschr. für die ges. Neurol. u Psychiatrie*, Origin., t. XLIV, 1919.

15. Bethe A., Die Theorie der zentrenfunktion. *Ergebnisse der Physiologie von Asher und Spiro*, 1906.

16. Binet et Simon, Nouvelle théorie de la démence. *Année psychologique*, 1909.

17. Binet A., *L'âme et le corps*, Paris, Flammarion, 1916.

18. Bleuler, Die psychologische Richtung der Psychiatrie. *Archives suisses de neurol. et de psychiatrie*, 1918, t. II, fasc. 2.

19. Bode, B.-H., Consciousness and psychology in : *Creative Intelligence*, essays n the pragmatic attitude, by J. Dewey, etc., New York, Holt and C°, 1917.

20. Bohn G., La dynamique cérébrale. *Revue philosophique*, mars-avril 1919.

21. Bolton Sh., *The Brain in health and disease*, London, Arnold, 1914.

22. Brouwer B., The significance of phylogenetic and ontogenetic studies for the neuropathologist. *Psychiat. en neurol. Bl.*; Feestb. C. Winckler, Amsterdam, 1918, p. 172-192.

23. Boule R.-P., Les localisations cérébrales et la philosophie spiritualiste. *Revue des questions scientif.*, IIIe série, t. XXIII, 20 janvier et 20 avril 1913.

24. Boutroux, De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française. *Revue française d'Edimbourg*, 1897.

1. On trouvera dans l'ouvrage de M. De Monakow, cité au n° 83, la bibliographie systématique la plus complète que nous connaissions sur la question des localisations.

25. Brodmann K., *Vergleichende Lokalisationslehre der Grosshirnrinde*, Lpz., Barth, 1909.

26. Cajal R., *Histologie du système nerveux de l'homme et des vertébrés*, édition française, Paris, Maloine, 1911, t. II.

27. Claparède, Le mental et le physique d'après L. Busse. *Archives de psychol.*, t. III, 1904.

28. Clark H., Imagerie visuelle et attention. *Americ. Journ. of psychol.*, t. XXVII, 1916, 461-492.

28bis. Dagnan-Bouveret, L'aphasie et les localisations cérébrales. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1908.

29. Davidenkof, En quoi consistent réellement les phénomènes de la cécité psychique? *Encéphale*, 1913, t. II.

30. Déjerine, *Séméiologie des affections du système nerveux*, Paris, Masson, 1914.

31. *Discussion* : on the relation of mind to body (R. Latta, T. Clouston, J.-S. Haldane, H.-J. Watt). *Assoc. britannique pour l'avancement des sciences*, 1913.

32. Driesch H., *The science and philosophy of the Organism*, Gifford lectures, t. II (1908), London, Black.

33. Dupré et Merklen, La débilité motrice dans ses rapports avec la débilité mentale et l'insuffisance pyramidale physiologique du premier âge. *Congrès des aliénistes et neurologistes*, Nantes, 1909.

34. Edinger, Geschichte eines Patienten dem Operator der ganze Schläfenlappen entfernt war, ein Beitrag zur Kenntniss der Verbindungen des Schläfenlappens mit dem übrigen Gehirn. *Archiv f. Klin. medizin*, Bd 73, février 1902.

35. Edinger u. Fischer B, Ein Mensch ohne Grosshirn. *Arch f. d. ges. Physiol.*, 1913.

36. Edinger L., *Die Entstehung des Menschenhirns*. Wiener mediz. Woch, 1914, n° 43.

37. Elliot Smith, L'énigme du cerveau des oiseaux, *Soc. littér. et philos. de Manchester*, 18 mars 1919.

38. Elliot Smith, Croonian lectures on the significance of cerebral cortex (Abstract). *Brit. médic. Journal*, june 21, 28 and july 5, 1919.

39. Esquirol, *Des maladies mentales*, Paris, Baillière, 1838.

40. Flechsig P., *Gehirn u. Seele*, Rede, Lpz, Veit u C°, 1896.

41. Flechsig P., Les centres de projection et d'association du cerveau humain. *XIII° Congrès intern. de médecine* (Section de neurologie), Paris, 1900.

42. Franz S. I., On the functions of the cerebrum, I. The frontal lobes in relation to the production and retention of simple sensory-motor habits. *Americ. Journ. Physiol*, 1902, 1-22.

43. Freud S., *Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie*. Wien, 1891.

44. Froment et Devic, Contribution à l'étude de la cécité, de la surdité verbale et de la paraphasie. *Bulletin Soc. médicale des hôpitaux de Paris*, 16 mai 1913.

45. Graham Brown and Sherrington, Note on the function of the cortex cerebri, *Journ. of physiol.*, XLVI, 1913.

46. Graham Brown, Die Reflexfunktionen des zentralnervensystemes, besonders vom Standpunkt der rythmischen Tätigkeiten beim Saügetier betrachtet. *Ergebnisse der Physiologie*, von Asher u. Spiro, 1913.

47. Graham Brown, The motor activation of part of the cerebral cortex other than those included in the so-called « motor » areas in monkeys (excitation of the post-central gyrus), with a note on the theory of cortical localisation of function, *Quarterly Journ. exper. physiol.*, 1915-1917, X, 103-143.

48. Graham Brown, *Speculations on the working of the brain*. Mind, january, 1917.

49. Haldane J.-S., Thompson D.-W., Mitchell P.-C. and Hobhouse L.-T., Symposium : are physical, biological and psychological categories irreductible? *Proc. Aristot. Soc.*, 1918, *18*, 419-478.

50. Head, *Sensation and the cerebral cortex*, Brain, vol. XLI, part. II, 1918.

51. Head, *Some Principles of neurology*, Brain, vol. XLI, part. III and IV, 1918.

52. Henschen L.-E., Ueber Sinnes — u. Vorstellungszentren in der Rinde des Grosshirns. *Ztsch. f. die ges. Neurol. u. Psych., Origin.*, XLVII, 1918, 1, 2, u. 3-

53. Herrick C.-J., Some reflections on the origin and significance of the cerebral cortex. *J. of anim.* Behav. III, 3, 1913, p. 222-236.

54. Jakob Chr., Ueber die Ubiquität der sensomotorischen Doppelfunktion der Hirnrinde als Grundlage einer neuen biologischen Auffassung des corticalen Seelenorganes. *Münch. mediz. Woch.*, 1912, Nr. 9.

55. Janet P., La tension psychologique et ses oscillations. *Journ. de psychol. normale et pathol.*, 1915-1917 (cf. aussi le chapitre sur le même sujet in : *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, Alcan, 1re édition, 1903, t. I).

56. Johnston J.-B., The problem of the correlation mechanisms. *Anatom. Record* (Wistar Institute), 1910.

57. Johnston J.-B., The evolution of the cerebral cortex. *Ibidem.*

58. Karplus u. Kreidl, Gehirn und Sympathikus. I Mitt.; Zwischenhirnbasis und Halssympathikus. *Arch. f. d. ges. Phys.*, Bd. 128, H. 24, 5, S. 138.

59. Karplus u. Kreidl, II. Mitt.; Ein Sympathikuszentrum im zwischenhirn. *Arch. f. d. ges. Phys.*, Bd. 135, H. 14, 10, S. 401.

60. Kleyn (A. de), Actions réflexes du labyrinthe et du cou sur les muscles de l'œil. *Archives néerland. de physiologie*, t. II, 1917.

61. Ladame P., Les localisations cérébrales d'après Von Monakow. *Revue neurologique*, 1919, n° 1.

62. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, t. II (3e partie, chap. II), Paris, Reinwald, 1879.

63. La Peyronie (De), Observations par lesquelles on tâche de découvrir la partie du cerveau où l'Ame exerce ses fonctions. *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, 1741.

64. Lechner K., Psychomechanische Bestrebungen auf dem Gebiete der Psychiatrie. *Psychiatr. neurol. Wochenschr.*, 1901, II.

65. Leclerc A., Habitude et troubles mentaux. *Revue philos.*, sept.-oct. 1919.

66. Lépine R., Sur un cas de cécité psychique des choses. *Lyon médical*, 16 mai 1897.

67. Lloyd Morgan C., L'esprit et le corps dans leurs rapports réciproques et avec le monde extérieur. *Scientia*, 1915.

68. Liddell H.-S., Eye-movement during fluctuation of attention. *Americ. Journ. of psych.*, july 1919.

69. Mac Dougall W., *Body and mind*, London, Methuen, 4th édition, 1918.

70. Mach E., Sur le rapport de la physique et de la psychologie. *Année psychologique*, XII, 1906.

71. Magnus R., Beiträge zum Problem der Korperstellung. I. Mitt. : Stellreflexe beim zwischenhirn-und Mittelhirnkaninchen. *Pflüger's Archiv.*, Bd. 163, 1916.

72. Marie P., De l'aphasie en général et de l'agraphie en particulier d'après l'enseignement de M. le Pr Charcot. *Progr. méd.*, 1888.

73. Marie P., L'évolution du langage considérée au point de vue de l'étude de l'aphasie. *Presse médicale*, 1897.

74. Marie P., Revision de la question de l'aphasie : la troisième circonvolution frontale gauche ne joue aucun rôle spécial dans la fonction du langage. *Semaine médicale*, 1906, p. 241.

75. Marie P., Revision de la question de l'aphasie : que faut-il penser des aphasies sous-corticales (aphasies pures)? *Ibidem*, p. 493.

76. Marie P., Revision de la question de l'aphasie : l'aphasie de 1861 à 1866; essai de critique historique sur la genèse de la doctrine de Broca. *Ibidem*, p. 565.

77. Mendelssohn, L'activité psychique d'après les données récentes de la physiologie expérimentale. *Bulletin Institut gén. psychol.*, nos 1-3, 1916.

78. Metalnikov S., Le réflexe en tant qu'acte créateur, Réunion biolog. de Petrograd (séance du 24 novembre 1915) in : *C.-R. Soc. de biologie*, 22 janvier 1916.

79. Mignard, Automatisation et spontanéité. Pathologie mentale et psychoogie bergsonienne. *Journal de psych. norm. et pathol.*, 1914.

80. Milhaud, La projection externe des images visuelles. *Revue philosophique*, t. XXXVIII, 1894.

81. Mollweide, Der sensorisch-motorische Dualismus Griesingers als funktionelle Grundlage geistiger Erkrankungsformen. *Zeitschr. f. die ges. Neur. und Psych., Origin.*, 1917, t. XXXV.

82. Monakow V., Des centres de projection et d'association chez l'homme. *XIIIe congrès internat. de médecine* (Section de neurologie), Paris, 1900.

83. Monakow V., *Die Lokalisation im Grosshirn u. der Abbau der Funktion durch kortikale Herde.* Wiesbaden, Bergmann, 1914.

84. Monakow V., Gefühl, Gesittung u. Gehirn. *Arbeiten aus dem Hirnanat. Institut in Zürich*, X, 1916.

85. Monakow V., Psychiatrie u. Biologie. *Archives suisses de neurol. et de psychiatrie*, vol. IV, fasc. 1 et 2, 1919.

86. Monakow V. et Kitabayashi, Schizophrenie u. Plexus choroidei, *ibidem*, fasc. 2, 1919.

87. Morat, Les racines du système nerveux : le mot et la chose. *Archives internationales de physiologie*, 25 juin 1909.

88. Mourgue R., Les réflexes conditionnels dans l'œuvre de Pavlov. *Annales médico-psychologiques*, août-sept. 1914.

89. Mourgue R., J.-P. Fabret et la psycho-pathologie générale. *Annales médico-psychologiques*, avril 1917.

90. Mourgue R. La psychologie dans le recrutement et l'organisation de l'armée américaine. *Annales médico-psycholog.*, mai 1918.

91. Mourgue R. et H. Colin, Les enseignements méthodologiques et la signification de la psycho-analyse. *Ibidem*, juillet 1918.

92. Mourgue R. et H. Colin, De l'influence des fatigues de la guerre sur l'évolution de la paralysie générale. *Congrès de la British medico-psychological Assoc. of Great Britain and Ireland*, juillet 1919.

93. Mourgue R., La fonction psycho-motrice d'inhibition étudiée dans un cas de chorée de Huntington (travail du laboratoire de l'asile de Villejuif). *Archives, suisses de neurol. et de psychiatrie*, t. V, fasc. 1 et 2.

94. Moutier, *L'aphasie de Broca*, Paris, Steinheil, 1908.

95. Münsterberg H., *Psychology and industrial efficiency*, Boston, Houghton Mifflin C°, 1913.

96. Naville F., Mémoires d'un médecin aphasique. *Archives de psychologie*, t. XVII, mai 1918.

97. Nodet, *Les agnosies, la cécité psychique en particulier.* Thèse médecine, Lyon, 1899.

98. Papillon F., *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature.* Paris, 1876.

99. Perky C.-W., An expérimental study of imagination, *Americ. Journ. of Psychol.*, july 1910, p. 422-452.

100. Pflüger, *Die sensorischen Funktionen des Rückenmarks der Wirbelthiere, nebst einer neuen Lehre über die Leitungsgesetze der Reflexion*, Berlin, A. Hirschwald, 1853.

101. Pick A., *Die agrammatische Spraschtörungen. Studien zur psychologischen Grundlegung der Aphasielehre*, I. Teil, Berlin, Springer, 1913.

102. Rädl, *Neue Lehre vom zentralen Nervensystem*, Lpz, Engelmann, 1912.

103. Ramsay Hunt, The existence of two distinct physiological systems for the transmission of motor impulses in peripheral nerves, Brain, 1918, t. XLI, Part. III et IV.

104. Reichardt, *Allgemeine und spezielle Psychiatrie*, Jena, Fischer, 1918.

105. Reichardt, Theoretisches über die Psyche. *Journal f. Psychol. u. neurol.*, Bd 24, H. 5 u. 6, 1918.

106. Ribot Th., Les mouvements et leur importance psychologique. *Revue philos.*, 1879, t. II.

107. Ribot Th., *La vie inconsciente et les mouvements*, Paris, Alcan, 1914.

108. Ribot Th., La conscience tactile motrice pure. *Revue philos.*, juillet 1916.

109. Roncoroni, Le arce architectonische corticali considerate come stazioni degli archi riflessi psychici. *Quaderni di psichiatria*, 1918, V, 97-107.

110. Russell, Bertrand, Sur la notion de cause, *Scientia*, 1er mai 1913.

111. Sherrington C.-S., Über das zusammenwirken der Rückenmarksreflexe u. das Princip der gemenisamen Strecke. *Ergebnisse der Physiologie von Asher u. Spiro*, vierter jarhg., I u. II Abt., 1905.

112. Sherrington C.-S., *The integrative action of the nervous systems*, New-York, 1906.

113. Soury J., *Le système nerveux central*, Paris, Carré et Naud, 1899.

114. Stauffenberg, Über Seelenblindheit (Opt. Agnosie). *Arbeit. aus dem Hirnanat. Institut in Zürich*, H. VIII, 1914.

115. Storch, Versuch einer psychophysiologischen Darstellung der Sinneswahrnehmungen, unter Berücksichtigung ihrer muskulären Komponenten. *Monatschrift f. Psych. u Neurol.*, 1902, t. XI.

116. Strong C.-A , *Why the mind has a body*, New-York, Macmillan, 1903.

117. Strong C.-A., *The origin of consciousness, an attempt to conceive the mind as a product of evolution*, London, Macmillan. 1918.

118. Tomor. Die Rolle der Muskeln beim Denken. *Archiv., f. die ges. Psychologie*, 1910, t. XVII.

119. Toulouse et Mignard, La théorie confusionnelle et l'auto-conduction. *Annales médico-psychol.*, 1914.

120. Tuarró R., *Les origines de la connaissance*. Paris, Alcan, 1914.

121. Uexeküll (Von), *Umwelt u. Innenwelt*, Berlin, Springer, 1909.

122. Van Rijnberk, Rôle et organisation du système nerveux. *Archives néerland. de physiol.*, 1er février 1917.

123. Washburn, *Movement and mental imagery, outlines of a motor theory of the complexer mental processes*, Boston et New-York, Houghton Mifflin Co., 1916.

124. Wernicke, Ueber das Bewusstsein. *Allgem. ztschr. f. Psychiatrie*, 35. Bd, S. 599, 1879.

125. Wildon Carr H., The interaction of mind and body. *Proceed of the Aristotel. Soc.*, New Series. Vol. XVIII, 1918.

126. Winckler, Les rapports entre la psychologie et la physiologie du système nerveux. *Opera omnia*, t. V, Haarlem, 1918.

127. Winckler, La structure de l'écorce encéphalique et les arguments récents pour la localisation de nos sensations. *Ibidem*.

128. Winckler, La valeur relative du principe de localisation. *Ibidem*.

DURKHEIM[1]

II. — L'œuvre.

Une idée animait l'homme : acccomplir le devoir qu'il sentait et savait le sien. Une idée anime l'œuvre : fonder pour tous le Devoir, donner en même temps à l'homme et à la société une règle de conduite, et la justifier rationnellement de telle sorte qu'elle puisse enfin s'imposer sans contestation, et servir de principe à la morale et à la politique. La conscience du citoyen, la loi de la cité : voilà les deux objets qui doivent par dessus tout solliciter le philosophe. Qu'on ne s'y trompe pas en effet : Durkheim n'a, de son vivant, publié aucun ouvrage de morale proprement dit, il n'a jamais brigué les suffrages des électeurs, il n'en est pas moins vrai que sa préoccupation constante et le but de toutes ses recherches, sur quelque chemin qu'on les rencontre, ce fut la morale, et une morale qui se prolongeât en politique, car la vertu intérieure de l'homme se réalise tout naturellement dans son action civique. Il n'y a pas divorce mais union entre la pensée et l'action. Cette idée fut toujours chère à Durkheim : il l'a affirmée assez souvent[2] et assez fortement pour mériter toutes les critiques avant celle d'anti-intellectualisme qui a été pourtant portée contre lui. Il pensait que l'homme a une tâche sociale à réaliser, que c'est donc un devoir d'agir, mais que pour agir c'est une nécessité de savoir.

S'il en est ainsi, on se condamnerait à ne rien comprendre à son œuvre si l'on méconnaissait que la morale en fut le centre, le but. Nous avons déjà signalé, en cherchant à dépeindre l'homme, l'erreur quelquefois voulue et en tout cas toujours radicale qui consiste à faire de lui un simple ethnographe. Il nous faut expliquer maintenant pourquoi le moraliste fut ethnographe et jugea nécessaire de l'être, pourquoi il fut historien et juriste, pourquoi économiste, pourquoi

1. Voir n° de mars-avril 1919.
2. *Division du Travail* Préf. 1re édit.; *Règles de la Méth. soc.*, ch. III.

statisticien, pourquoi historien des religion, et des religions primitives, pourquoi il publia tant de livres avant celui qui lui tenait vraiment et plus que tous à cœur : son *Traité de Morale* qu'il est même mort sans avoir mis au point; pourquoi en un mot, avant de se reconnaître le droit d'être moraliste et philosophe, il se fit sociologue. La tâche cependant était ardue: il fallait créer ou tout au moins recréer la sociologie, la doter d'une méthode vraiment objective et scientifique dont presque tout était à inventer, pratiquer cette méthode sur un certain nombre d'exemples pour en éprouver et en démontrer à la fois la possibilité et la fécondité. Par la science des sociétés vers la morale humaine : le chemin était indirect, difficile et long. Mais Durkheim le croyait sûr. Aussi rien ne le détourna.

Voici donc pourquoi il prenait un tel chemin : doué lui-même d'une puissance et d'une subtilité dialectiques peu communes, il avait vite mesuré l'impuissance de la dialectique pure, compris que le raisonnement n'a de valeur que s'il s'appuie sur les données concrètes de l'expérience et de l'histoire, et condamné par conséquent les constructions *a priori* et les raisonnements abstraits de la métaphysique. Sans doute, maniée brillamment, la dialectique du métaphysicien peut séduire et impressionner. Mais elle ne justifie rien, elle engage l'esprit dans une impasse et ne lui fait jamais découvrir que ce qu'il a commencé par se donner. Le dialecticien construit la morale en fonction de l'homme, et en un sens il a raison. Mais quel est cet homme auquel il se réfère ainsi ? L'homme, pour lui, c'est une notion, ou si c'est un être, ce n'est qu'un être abstrait, un être que l'on définit *a priori* et en qui l'on dépose une raison, des idées, des sentiments, des instincts que l'on déclare constitutifs de la nature humaine, antérieurs et supérieurs aux contingences de l'expérience. C'est l'homme-type, l'homme tout fait pour cours de métaphysique, droit naturel et morale théorique, qui se monte et se démonte sans accroc avec un nombre connu de pièces, toujours les mêmes. Mais un tel homme n'existe pas dans la nature : ce qui existe ce sont des hommes vivants et changeants, différemment civilisés suivant l'époque et le milieu. Seule donc de la méthode classique l'idée première est à retenir : tel est l'homme telle est la morale. Mais la question capitale reste à poser : quel est l'homme ? A cette question Durkheim répond sans hésitation : telle est la société, tel est l'homme. Et voilà comment il devient sociologue.

Mais il est utile d'y insister. La vraie façon, — la plus courte, en

dépit des apparences, et la plus directe de connaître l'homme c'est donc d'étudier la société. De grands philosophes, placés à des points de vue différents, Aristote, Spinoza, Aug. Comte l'avaient bien vu. Partie de la cité, partie du tout, ou partie de l'humanité, l'homme dépend toujours d'un milieu qui le déborde et dont il ne peut s'abstraire. L'organicisme n'est pas une explication satisfaisante, mais il fournit des métaphores très exactes à la sociologie. Il y a entre l'individu et la société la même solidarité de vie et de mort qu'entre un organe et un organisme. La raison, a t on dit, est fille de la cité. Faut-il aller jusque là et penser que les facultés supérieures de l'homme ne sont en réalité que des effets dont la cause est purement sociale ? C'est une question que nous aurons à débattre. Mais ce qu'il faut au moins affirmer au point de départ de toute sociologie, c'est que l'homme ne serait pas ce qu'il est s'il ne vivait pas dans son milieu, qu'on ne peut même le concevoir, à plus forte raison le décrire, hors de son milieu, qu'à ce milieu il tient par mille liens visibles et surtout invisibles, que jusque dans les profondeurs de son moi, là où il croit volontiers ne rencontrer que les puissances cachées, originales et fécondes de sa spontanéité, il trouve en réalité déposées — mais difficilement reconnaissables parce qu'assimilées à sa propre substance, les influences sociales que l'hérédité, l'éducation, l'imitation et la participation incessante à la vie commune y ont lentement et sourdement accumulées. Dès lors serait-ce donc connaître l'homme que de négliger l'essentiel de sa richesse et de l'homme civilisé de ne retenir que l'homme et non la civilisation ? Chacun de nous porte en soi une expérience collective lentement issue d'une coopération entre chaque génération et celles qui furent avant elles. Si la connaissance de toutes ces richesses est impossible à la seule psychologie, la transmission n'en est pas moins impossible aux seuls individus. Elle ne peut s'effectuer que grâce à une organisation qui demeure permanente tandis que les individus se succèdent. Cette organisation, c'est la société avec ses institutions de toutes sortes, avec ses bibliothèques et ses œuvres d'art. N'est-il pas vrai, si cet héritage est la richesse essentielle de l'homme, que la seule façon d'arriver à une connaissance intégrale de l'homme est de connaître la société gardienne de cet héritage.

Mais en disant comme nous venons de le faire : c'est la société qui explique l'homme, qui rend compte de sa psychologie et qui fonde son idéal moral, nous parlons encore un langage trop abstrait et qui

pourrait justifier le reproche de mysticisme social souvent adressé à Durkheim. Et, en effet, s'en tenir à cette façon de parler ne marquerait guère de progrès sur cette dialectique que nous venons de condamner. Ce serait seulement remplacer un mot : l'individu par un autre mot : la société. Ce n'est donc pas du tout la société *in abstracto* qui va fournir une sorte d'explication magique. Ce qu'on cherche, c'est une cause donnée dans l'expérience, une cause définie et capable de produire une explication naturelle : on n'alléguera pas *la* société, mais *tel* milieu social précis qui a exercé sur l'individu des influences déterminables. Or ces influences ce sont des faits, des phénomènes observables résultant eux-mêmes d'autres faits également donnés et portant des conséquences. Il n'est donc pas question de la société en général, mais des phénomènes sociaux.

La nature même de ces faits sociaux va d'ailleurs se révéler par deux traits qui en sont constitutifs et qui font apparaître le caractère propre de l'explication sociologique. Le premier c'est que ces faits, puisqu'ils sont des phénomènes de l'expérience, ne peuvent être cherchés que dans l'expérience précisément où ils ont agi, c'est-à-dire dans l'histoire. Ni l'homme ni la société n'ont atteint d'emblée leur état actuel de civilisation. Il faut suivre leur progrès dans l'espace et dans le temps, dans la diversité des races et dans la succession des âges. Ce ne sont pas seulement nos actions extérieures mais aussi nos idées et nos sentiments qui ont ainsi une histoire. L'observation sociologique sera donc nécessairement historique et ethnographique : impossible d'expliquer la nature humaine sans en reconstituer l'histoire. Mais ce premier caractère qui est nécessaire à l'explication n'est cependant ni suffisant ni vraiment propre à la sociologie. Il faut encore, pour arriver à une explication sociologique, que ces faits historiques soient des faits collectifs. Si, en effet, ils n'étaient qu'individuels, s'ils consistaient seulement en sentiments subjectifs, en actes, inventions, intentions ou volitions de tel ou tel héros civilisateur ou maître de l'histoire, ils ne permettraient pas une explication scientifique et objective. Manifestations singulières, ils tomberaient sous l'observation sans doute, mais sans être susceptibles ni de comparaison, ni de répétition, ni de généralisation. Seuls au contraire, les phénomènes collectifs sont susceptibles, comme nous le verrons, de posséder et de produire l'objectivité.

Des phénomènes historiques et collectifs voilà donc les réalités très concrètes que cache ce mot de *société* que nous avons prononcé pour

désigner à la fois l'objet immédiat de la sociologie et le principe d'explication qu'elle offre de la nature psychologique et morale de l'individu. Qualifier ces réalités d'historiques, passe : ne sommes-nous pas assez habitués à entendre dénoncer la relativité de tout ce qui est humain, la vanité des explications *à priori* et proclamer la nécessité de l'expérience ? Mais on admettra moins volontiers que ces réalités doivent êtres collectives, et qu'il faille aller chercher ailleurs que dans l'individu lui-même, créateur et inventeur, l'explication non seulement de la civilisation en général et du progrès, mais encore de sa propre mentalité. C'est cependant cette nécessité et le caractère spécifiquement collectif des faits sociaux qu'affirme Durkheim et sur quoi il fonde la sociologie. Et qu'on ne s'y trompe pas, qu'on ne se contente d'aucune analogie empruntée à la psychologie sociale à base individualiste : il faut, pour comprendre Durkheim et atteindre l'explication objective qu'il propose, donner au mot collectif son sens le plus absolu et le plus spécifique, il faut admettre que la collectivité, tout en résultant de l'agglomération des individus, se distingue d'eux, comme nous l'expliquerons, avec une nature propre, indépendante de la leur et s'imposant à elle. Détachons donc bien, pour la souligner, cette notion de phénomènes collectifs. C'est sur elle que se joue la valeur de la sociologie. Toute la mise est là concentrée, ou gagnée ou perdue d'un coup, suivant que ces phénomènes collectifs ont ou non une telle réalité propre Et de leur réalité, avec une suite logique rigoureuse, jaillit tout le système, simple et net, facile à condenser en quelques mots : 1° réalité, 2° supériorité du collectif vis-à-vis de l'individuel : voilà les prémisses. Explication par le collectif 1° de l'idéal sous ses diverses formes, juridique, morale et même religieuse et logique, 2° de l'individualité conçue comme la représentation du collectif dans une conscience singulière : voilà les conséquences.

Ainsi apparaissent l'enjeu et le caractère de la partie engagée ; l'enjeu : rien de moins qu'une explication intégrale de notre nature et de notre idéal, aboutissant à une direction fondée de notre conduite; le caractère : une façon de procéder strictement scientifique et rationnelle qui se refuse à partir de l'*a priori* comme à sortir de l'expérience. Nous avons déjà indiqué ce qu'il y a d'inattendu à relever chez Durkheim le moindre anti-intellectualisme. N'est-ce pas au contraire à un excès d'intellectualisme qu'il pourrait faire songer, à une sorte de scientisme éperdu, égal aux plus grands espoirs d'Auguste Comte ou de l'auteur de l'*Avenir de la science*? Mais

défions-nous plutôt de telles comparaisons. Dans une formule il n'y a qu'un mot, dans un génie il y a mille traits. Comment tous répondraient-ils également à ce mot unique? Du scientisme, par exemple, Durkheim a bien la foi absolue en la raison appuyée sur l'expérience. Du scientisme encore il partage la conviction que la science seule est explicative et la peur de sortir sous aucun prétexte de l'expérience. Mais du même scientisme il n'a ni la sécheresse ni l'étroitesse qu'il a revêtues chez certains. Du scientisme surtout il n'a pas, ce qui chez le plus grand nombre devaît en devenir l'essence : la croyance en l'efficacité magique de la Science, avec une majuscule, science absolue et achevée, dernier mot déjà dit de tout, arme pour la controverse bien plus qu'instrument de recherche. L'attitude de Durkheim en morale est symbolique de son état d'esprit à ce point de vue. Il nie l'existence d'une morale de la science, c'est-à-dire d'une morale mécaniquement déduite des lois de la science, et telle qu'elle correspond bien au dogme d'un certain scientisme tout au moins pour affirmer la possibilité d'une science de la morale. Voilà la nuance. Elle compte. C'est la même qui existe entre les gens qui invoquent à chaque instant la science et ceux qui pratiquent la méthode scientifique dans un esprit scientifique. A la science il demande non pas un dogme mais une méthode.

L'esprit scientifique, voilà en définitive ce qui caractérise Durkheim et le rend impatient de trouver dans le domaine moral et social les mêmes explications objectives que le savant dans le domaine physique. Faire de la sociologie, et, par voie de conséquence, de la morale une science, voilà son but. Que maintenant cette science nouvelle de l'homme moral et social lui apparaisse assez centrale pour avoir vue sur toutes les autres, et pour projeter sur les problèmes généraux qui dominent chacune et, par conséquent, sur les grandes questions qui intéressent l'homme une lumière nouvelle, alors il la fera s'épanouir en une philosophie, mais sans rien l'amener à renier ni de sa rigueur ni de son objectivité. « La réflexion sociologique, a-t-il déclaré lui-même, est appelée à se prolonger par son progrès naturel sous la forme de réflexion philosophique [1]. » Ainsi la science particulière initiale est devenue système, le savant philosophe : mais rien n'a changé ni dans la valeur de l'une ni dans l'esprit de l'autre. Sachant maintenant d'où notre auteur nous fait partir, où il nous mène et

1. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1909, p. 758.

dans quel esprit, nous n'aurons pas de peine à suivre l'analyse où il nous faut revenir des prémisses et des conséquences que nous avons posées comme résumant tout le système.

*
* *

Rappelons notre proposition initiale, celle qui nous a paru entraîner tout le reste : la réalité collective existe d'une existence propre. Si cette proposition est vraie, non seulement elle donne un objet à la sociologie mais elle appelle une méthode qui soit adéquate à son étude. Nous sommes donc en droit sur le premier point de demander deux choses à Durkheim : qu'il nous prouve l'existence de la réalité collective et qu'il nous apprenne à la connaître. A cette double exigence répond en particulier son petit livre sur les règles de la méthode sociologique.

Et d'abord existe-t-il une réalité spécifiquement collective?

Il faut commencer par avouer que, tant au point de vue du bon sens que de la science, on peut être tenté de répondre non. La société, dit le bon sens, mais ce sont les hommes, donc l'ensemble des individus. Sans individus pas de société : celle-ci ne possède de réalité que la leur. Et de son côté la science qui raisonne et explique ne va pas, semble-t-il, renoncer sur ce point à ses habitudes ordinaires. N'a-t-elle pas coutume, pour atteindre l'intelligibilité, d'appliquer deux principes d'ailleurs solidaires l'un de l'autre : le principe d'économie et celui de réduction du complexe au simple? Le premier de ces principes va-t-il lui laisser admettre deux réalités quand le second lui permet de réduire l'une à l'autre? La réponse du bon sens est celle aussi de la psychologie. Celle qui semble émaner de la science appartient à la sociologie biologique.

Cette forme de sociologie s'est présentée dans la seconde moitié du XIXe siècle comme tout à fait conforme non seulement aux exigences de la science en général, éprise d'unité et de simplicité, mais encore au courant évolutionniste alors si puissant. Un Spencer avait donc toutes les chances de se faire écouter lorsque, rompant avec la théorie comtiste de l'hétérogénéité des diverses formes de réel, il professait que chaque mode d'existence est le développement du mode antérieur et le germe du mode postérieur, sans qu'il y ait rien dans les formes supérieures de l'être qui ne dérive des formes inférieures et ne s'explique par elles. Aucune complexité n'est donc

irréductible. La science est une comme l'être. Dès lors la sociologie se résorbe dans la biologie comme celle-ci dans la physico-chimie. Rien n'est spécifique en elle : ni l'objet, ni la méthode. Et il n'y a pas de réalité qu'on puisse dire sociale. La société est un organisme et ses lois sont celles des organismes et rentrent avec elles dans les grandes lois de la nature : évolution et adaptation. Belle simplicité digne du mécanisme cartésien, mais d'où ne sortit jamais qu'une vue générale, non une science précise des sociétés. Et aussi bien Espinas, reprenant en France la méthode spencérienne, en sent déjà la faiblesse : tout en continuant à l'instar du maître à expliquer la société par l'organisme, il éprouve en même temps le besoin d'expliquer l'organisme par la société[1]. Pour Durkheim au contraire cette conception biologique de la société est radicalement fausse. Son rêve d'unité a complètement abusé Spencer qui, voulant tout simplifier, sous prétexte de science, a tout dénaturé. Au nom de l'unité il a commencé par méconnaître l'existence d'espèces sociales vraiment distinctes. Cela lui rendait évidemment plus facile la réduction qu'il opérait, toujours au nom de l'unité, des réalités sociales aux réalités biologiques et par elles à l'unique réalité évolutive. A cette pseudo-science unitaire si vite construite, Durkheim oppose, au nom de la science véritable, l'observation des diversités existantes.

Il y a donc pour lui non seulement une réalité, mais des espèces sociales distinctes. Sans doute entre ces espèces il admet des

1. C'est par analogie avec la conscience humaine qu'Espinas définit les sociétés animales et ceci marque bien qu'il est loin du pur organicisme. Même le développement de sa pensée après ses *Sociétés animales*, l'a encore éloigné de la sociologie biologique, puisque dans un article sur la sociologie donné en 1901 à la *Revue Philosophique*, sous le titre : *Être ou ne pas être*, il rétrécit sa définition des sociétés aux seuls cas où le lien est psychique et refuse désormais d'appeler sociétés les associations purement physico-chimiques des cellules. S'il ne renonce pas malgré tout au postulat organiciste, c'est qu'il y voit la position la plus solide à opposer à la métaphysique et la seule façon de prouver la réalité concrète de la société en tant que telle. Pour lui, en effet, le seul type véritable de l'existence réelle c'est la vie organique. La famille et la patrie lui apparaissent comme les formes éminentes de la société et il les assied sur de « profondes racines biologiques ». Dans une discussion très vigoureuse (*Rev. Phil.*, 1901, 2 : *Le procès de la sociologie biologique*), M. Bouglé lui a objecté avec beaucoup de raison : 1° que la famille et la patrie qu'il prend comme types de sociétés réelles ont un caractère beaucoup plus idéal et proprement social qu'organique, que l'adhésion collective des individus y a bien plus de poids que l'hérédité biologique; 2° qu'avec la définition organique d'Espinas, on est amené à refuser la réalité aux sociétés contractuelles et artificielles qui sont pourtant bel et bien des sociétés et dans lesquelles jaillit une conscience collective. En tout cas il est certain que le réalisme foncier d'Espinas s'oppose à l'idéalisme de Durkheim.

processus de composition que révèle l'analyse. On sait qu'il offre du développement de ces espèces, des types sociaux, le schéma suivant : éléments sociaux simples (horde et clan); puis sociétés polysegmentaires simples (tribu kabyle, phratrie athénienne); puis sociétés polysegmentaires simplement composées (confédération iroquoise, les trois tribus de la cité romaine); enfin sociétés segmentaires doublement composées (cité proprement dite)[1]. Mais qu'on envisage cette classification ou celle au fond analogue qui est employée dans les derniers volumes de l'*Année sociologique* (sociétés totémiques, totémiques évoluées, tribales, nationales), on voit qu'elles ne posent pas *a priori* un processus de composition fatal et automatique qui produirait les divers types sociaux en vertu d'une loi unique interne du genre de la loi spencérienne. Si donc on peut analyser et expliquer la composition de ces espèces sociales, il n'en est pas moins vrai qu'elles existent à titre d'espèces absolument distinctes et que leur existence s'explique par certaines conditions sociales définies qui les ont fait se différencier : « S'il y a des espèces sociales, écrit, en effet, Durkheim, c'est que la vie collective dépend avant tout de *conditions concomitantes qui présentent une certaine diversité*. Si au contraire les principales causes des événements sociaux étaient toutes dans le passé, chaque peuple ne serait plus que le prolongement de celui qui l'a précédé et les différentes sociétés perdraient leur individualité pour ne plus devenir que des moments divers d'un seul et même développement[2]. » Donc pas de développement interne unitaire où le supérieur serait complètement déterminé et préformé dans l'inférieur, non plus que le présent dans le passé. Mais cette existence d'espèces sociales distinctes ne fait-elle pas penser à son tour aux espèces biologiques et n'incline-t-elle pas de nouveau à la réduction du sociologique au biologique? Durkheim reconnaît qu'il y a des espèces sociales pour la même raison qu'il y a des espèces en biologie[3], en vertu de la combinaison variée d'une seule et même unité, anatomique dans un cas, sociale dans l'autre. Mais si cette combinaison est conditionnée par les circonstances en biologie, cela est bien plus vrai encore en sociologie où les espèces sociales se distinguent des espèces animales en ce que n'ayant pas, comme elles, leurs traits consolidés par l'hérédité, elles dépendent

1. Cf. *Règles de la Méth. soc.*, p. 103-104 et *Divis. du Trav.*, p. 189 et suiv.
2. Cf. *Règles*, p. 147.
3. Cf. *Règles*, p. 107.

bien plus encore que ces dernières des circonstances qui agissent sur elles. En matière sociale les attributs distinctifs de l'espèce se modifient et se nuancent à l'infini sous l'action des circonstances : « Aussi, conclut Durkheim, quand on veut les atteindre une fois qu'on a écarté toutes les variantes qui les voilent, n'obtient-on souvent qu'un résidu assez indéterminé. » Ainsi dans le monde social, diversité plus accusée et conditions d'existence plus complexes que nulle part ailleurs. Nous sommes loin d'une simple transformation de l'organique en social sous une loi d'évolution simple et uniforme. Les métaphores organicistes ne sont décidément que des métaphores et qui ont d'ailleurs d'autant moins de valeur qu'on les précise davantage[1]. La biologie est impuissante à *réduire* la réalité sociale.

Mais pénétrons plus avant dans la pensée de Durkheim : nous y trouverons des raisons profondes et très générales à cette condamnation de la sociologie biologique. C'est évidemment pour chaque espèce de réalité qu'il admet une irréductibilité de conditions d'existence. Pour lui la biologie elle-même ne se réduit pas plus à la physico-chimie, et la psychologie pas plus à la physiologie que la sociologie à la biologie. N'a-t-il pas, dans un article où il étudiait le rapport des représentations collectives aux représentations individuelles, soutenu la spécificité de celles-ci, l'indépendance des faits psychiques à l'égard de leur substrat physiologique et cérébral, l'existence par conséquent d'une mémoire mentale indépendante de la mémoire organico-cérébrale et d'une association par ressemblance indépendante de l'association par contiguité. Laissons de côté, pour le moment du moins, les conséquences relatives à la réalité psycho-

1. Il ne faut pas croire cependant que Durkheim n'attende aucune lumière de la connaissance des lois biologiques. S'il les proscrit, c'est seulement dans la mesure où elles auraient la prétention de tenir lieu, à elles seules, de lois sociologiques : « La comparaison, écrit-il, est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles. Le tort des sociologues biologistes n'est donc pas d'en avoir usé, mais d'en avoir mal usé. Ils ont voulu non pas contrôler les lois de la sociologie par celles de la biologie, mais induire les premières des secondes. Or de telles inférences sont sans valeur, car si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer et que l'on ne peut atteindre que par l'observation directe. Mais si l'on avait commencé par déterminer à l'aide de procédés sociologiques certaines conditions de l'organisation sociale, il eût été parfaitement légitime d'examiner ensuite si elles ne présentaient pas des similitudes partielles avec les conditions de l'organisation animale telles que le biologiste les détermine de son côté. On peut même prévoir que toute organisation doit avoir des caractères communs qu'il n'est pas inutile de dégager » (Représentations individuelles et représentations collectives, ap. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 273.

logique qui découlent de cet article et la question de savoir si elles s'accordent pleinement avec la théorie sociologique ultérieure de la connaissance. Retenons simplement, pour en dégager la signification, cette idée de la spécificité psychologique et sociologique, bref de la spécificité de ce qui est complexe. Or pour la comprendre, il ne faut pas oublier que l'esprit de Durkheim n'est pas moins expérimental que rationaliste. Si donc sa raison lui fait admettre que la détermination par les causes s'étend à tous les phénomènes de tous les ordres, l'expérience le pousse à reconnaître, sinon que chaque ordre a ses causes — cela n'est pleinement vrai et peut-être encore avec certaines restrictions, que de l'ordre social — du moins qu'une ou quelques causes simples des ordres inférieurs ne suffisent pas à produire l'intelligibilité de tous les ordres.

Cette remarque fait naître chez lui une sorte de postulat, de principe général d'intelligibilité auquel sans cesse il se réfère explicitement ou non : le plus ne peut sortir du moins, et on ne peut par conséquent expliquer le supérieur par l'inférieur, le tout par la partie. C'est l'expérience qui modifie ainsi chez lui, comme nous venons de l'indiquer, la pure et traditionnelle intelligibilité rationnelle du type mécanisme cartésien. Mais dira-t-on, voilà donc la « contingence des lois de la nature », et peut-être par delà, à l'horizon lointain, cet anti-intellectualisme dont nous avons défendu plus haut Durkheim contre M. Parodi. En aucune façon. L'intelligibilité, en effet, ne perd ici rien de ses droits. Elle prend seulement une autre forme, pourrait-on dire. D'une part elle descend au lieu de monter : dans les cas où l'inférieur ne suffit pas à expliquer le supérieur, c'est celui-ci qu'elle appelle pour expliquer celui-là. D'autre part le supérieur lui-même n'est pas posé comme un principe premier et mystérieux. Ces phénomènes collectifs, en effet, en quoi s'analyse la réalité sociale et que Durkheim refuse de résorber dans la réalité psychologique ou biologique, il a bien soin de les analyser et d'en expliquer la formation par des causes sociales définies : fait de l'association en groupe, densité et volume du groupe, exaltation mentale nécessairement issue du groupement, croyances et représentations collectives issues à leur tour de cette exaltation spéciale, etc.... bref, causes de fait, on le voit, causes données, mais causes, notons-le en même temps, tout aussi bien idéales que matérielles.

Si l'on veut bien comprendre ce qu'est ce rationalisme de Durkheim

et quel esprit anime sa conception de l'intelligibilité, il ne faut donc pas perdre de vue ces deux remarques essentielles : 1° ce n'est pas la souveraineté de la raison qu'il veut limiter en aucune façon, mais seulement celle du raisonnement abstrait et *a priori*. Celle-là par contre il prétend la détruire au nom de l'expérience et de l'histoire; 2° lorsqu'il propose d'expliquer la partie par le tout, les idées et facultés de l'homme par exemple par les conditions de leur formation sociale, il ne substitue nullement, quoiqu'il aille à vrai dire du tout à la partie, l'explication finaliste à l'explication efficiente. Il s'est lui-même expliqué sur ce point avec une précision qui ne laisse rien à désirer : « La sociologie individualiste ne fait qu'appliquer à la vie sociale le principe de la vieille métaphysique matérialiste : elle prétend, en effet, expliquer le complexe par le simple, le supérieur par l'inférieur, le tout par la partie, ce qui est contradictoire dans les termes. Certes le principe contraire ne nous semble pas moins insoutenable : on ne saurait davantage, avec la métaphysique idéaliste et téléologique, dériver la partie du tout, car le tout n'est rien sans les parties qui le composent, et il ne peut tirer du néant ce dont il a besoin pour exister. Il reste donc à expliquer les phénomènes qui se produisent dans le tout par les propriétés caractéristiques du tout, le complexe par le complexe, les faits sociaux par la société, les faits vitaux et mentaux par les combinaisons *sui generis* d'où ils résultent. C'est la seule marche que puisse suivre la science. Ce n'est pas à dire qu'entre ces différents stades du réel il y ait des solutions de continuité. Le tout ne se forme que par le groupement des parties, et ce groupement ne se fait pas en un instant par un brusque miracle. Il y a une série infinie d'intermédiaires entre l'état d'isolement pur et l'état d'association caractérisée. Mais à mesure que l'association se constitue, elle donne naissance à des phénomènes qui ne dérivent pas directement de la nature des éléments associés et cette indépendance partielle est d'autant plus marquée que les éléments sont plus nombreux et plus puissamment synthétisés. C'est de là sans doute que viennent la souplesse, la flexibilité que les formes supérieures du réel manifestent par rapport aux formes inférieures au sein desquelles pourtant elles plongent leurs racines[1]. » Ainsi défini, l'idéal d'intelligibilité proposé par Durkheim échappe donc à toutes les contradictions susceptibles de le détruire : à l'individualisme qui l'affec-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, *loc. cit.*, p. 298-299.

terait de subjectivité, à l'empirisme qui l'affecterait de contingence et au finalisme qui le rendrait anthropomorphique. Respectant à la fois la spécificité qu'impose le réel et le déterminisme qu'exige l'explication objective, il reste rationaliste et scientifique.

Le principe général que nous venons de dégager et qui signifie l'impossibilité de réduire la réalité sociale à autre chose qu'elle-même, condamne naturellement au même titre que celles tentées par la biologie, les tentatives qui le sont par la psychologie. La réduction psychologique cependant trouve plus de crédit parce qu'elle s'appuie beaucoup plus sur l'évidence sensible et parce qu'elle est également beaucoup plus adéquate aux complexités du problème. Il est clair tout d'abord que la société-organisme n'est qu'une métaphore alors que la société agrégat d'individus apparaît comme une évidence indiscutable. Il est naturel dès lors d'aller chercher dans une simple généralisation de la psychologie des individus agrégés la psychologie de l'agrégat lui-même, et d'identifier cette psychologie sociale et la sociologie. Mais les apparences sont trompeuses : nous avons déjà dit qu'il ne faut pas confondre condition nécessaire et condition suffisante. Or les individus ici sont bien la condition nécessaire : sans eux, en effet, pas de société; mais ils ne sont pas pour cela condition suffisante : la société est plus et autre chose que leur simple somme. Elle est ce quelque chose de nouveau qui précisément s'appelle société. Il est facile de voir que ce n'est pas l'adjonction d'une simple épithète au mot courant de psychologie qui va rendre la psychologie dite sociale capable d'expliquer cette nouveauté, même si on ajoute à la psychologie individuelle quelques traits de psychologie des foules, même si on invoque l'imitation pour transformer automatiquement l'individuel en collectif. Car dans toutes ces hypothèses on ne sort pas vraiment du point de vue individuel lors même que certaines expressions prêtent à l'équivoque. C'est bien l'esprit *réductionniste* qui demeure, avec la volonté de ramener le tout à la partie. Tel est le cas de l'interpsychologie de Tarde où la réalité sociale en tant que telle est absolument méconnue.

En effet le facteur d'explication préconisé par Tarde reste malgré certaines apparences, strictement individuel. Sans doute Tarde reproche à Stuart Mill, auquel il se rattache avec raison, de s'être adressé, pour avoir la clef des phénomènes sociaux, à la psychologie simplement individuelle, à celle « qui étudie les relations internes des impressions ou des images dans le sein d'un même cerveau et

qui veut rendre compte de tout dans ce domaine par les lois de l'association de ces éléments internes ». Sans doute il déclare qu'ainsi conçue la sociologie devient une sorte d'associationnisme anglais agrandi et extériorisé et perd son originalité. Sans doute il oppose à cette psychologie *intra-cérébrale* une psychologie *inter-cérébrale* qui étudie les rapports conscients de plusieurs individus. Mais que trouvons-nous à la base de cette étude? Un rapport tout individuel entre deux individus dont le second imite le premier. C'est, nous dit Tarde, à la « mise en rapports conscients de plusieurs individus et d'abord de deux individus qu'il convient de demander le fait social élémentaire. Le contact d'un esprit avec un autre esprit est en effet dans la vie de chacun d'eux un événement tout à fait à part, qui se détache vivement de l'ensemble de leurs contacts avec le reste de l'univers et donne lieu à des états d'âme des plus imprévus, des plus inexpliqués. Je prétends que le rapport de ces deux personnes est l'élément unique et nécessaire de la vie sociale, et qu'il consiste toujours originairement en une imitation de l'une par l'autre[1]. » Mille autres déclarations sont aussi absolues, aussi significatives que cette dernière phrase. Tarde oppose avec vigueur et couleur à Durkheim que le fait social n'est ni extérieur ni supérieur à l'individu, que le moi national n'est que la collection et l'interaction des moi individuels, qu'il n'y a pas de types sociaux ni de lois sociales, que l'évolution d'une société est d'autant plus contingente que cette société est plus réelle, c'est-à-dire que les individus ont plus de relations les uns avec les autres, et que pour expliquer un changement dans la société il faut toujours remonter à une pensée ou à une action individuelle répercutée ensuite d'individus en individus[2]. On voit combien peu cette interpsychologie laisse de réalité à la société, puisque ce sont les individus qui agissent les uns sur les autres et non la société qui agit sur les individus. Qu'est-ce, en effet, qu'une société? C'est, répond Tarde[3], une « collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que sans s'imiter actuellement ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle[4] ». Et voici enfin la plus belle négation de l'existence de phénomènes sociaux au sein des sociétés :

1. Tarde, *Lois sociales*, p. 15 et suiv.
2. Tarde, La réalité sociale, *Rev. philos.*, 1901, II, p. 458.
3. Tarde, *Lois de l'Imitation*, p. 75, 78.
4. Tarde, *Lois de l'Imitation*, p. 73.

« En matière sociale on a sous la main par un privilège exceptionnel les causes véritables : les actes individuels dont les faits sont faits, ce qui est absolument soustrait à nos regards en toute autre matière. On est donc dispensé, ce semble, d'avoir recours pour l'explication des phénomènes de la société, à ces causes dites générales que les physiciens et les naturalistes sont bien obligés de créer sous le nom de forces, d'énergies, de conditions d'existence et autres palliatifs verbaux de leur ignorance du fond clair des choses. Mais les actes humains considérés comme les seuls facteurs de l'histoire : cela est trop simple! On s'est imposé l'obligation de forger d'autres causes sur le type de ces fictions utiles qui ont ailleurs cours forcé, et on s'est félicité d'avoir pu parfois prêter ainsi aux faits humains vus de très haut, perdus de vue à vrai dire, une couleur tout à fait impersonnelle[1]. » Ainsi la vraie réalité de la société ne réside pas dans son tout, pas plus que dans les pseudo lois spécifiques de ce tout, mais dans ses parties, dans ses « éléments infinitésimaux », comme dit l'auteur. Hors des inventions individuelles propagées d'individus à individus et ainsi généralisées et socialisées, il n'y a rien de vraiment social.

A cela Durkheim répond très simplement et très catégoriquement que la réalité sociale préexiste à l'imitation. L'imitation ne crée pas les phénomènes sociaux, elle les propage. Ces phénomènes ne sont pas généraux parce que imités, mais au contraire imités parce que déjà généraux. Il faut remarquer d'abord qu'aucune preuve expérimentale proprement dite n'a jamais été donnée de la vertu qu'on prête à l'imitation. Des exemples si nombreux et si curieux soient-ils de phénomènes qui se propagent par contagion dans la société ne peuvent être tenus pour une telle preuve. Il faut bien préciser et distinguer ce dont il s'agit[2]. Or on range communément sous la même rubrique imitation, des faits de trois espèces différentes. D'abord des faits d'adhésion à des règles, pratiques, croyances, coutumes, etc., reçues dans le milieu considéré. Mais dans la mesure le plus souvent très large où cette adhésion résulte de jugements que nous portons implicitement ou explicitement sur ces faits ou des sentiments qu'ils nous inspirent, elle ne relève pas de l'imitation. En second lieu on attribue à l'imitation la formation dans une société d'une conscience commune et de sentiments communs. Mais ceci n'est légitime qu'à

1. Tarde, *Lois de l'Imitation*, p. 1 et 2.
2. Durkheim, *Le Suicide*, p. 108 à 117.

condition que l'on postule que toute société a pour âme un meneur et toute conscience commune pour origine une idée individuelle. C'est bien, en effet, le point de vue de Tarde chez lequel nous avons vu l'imitation associée nécessairement à l'invention individuelle. Mais l'expérience et l'histoire protestent contre le privilège accordé à l'invention et à la direction individuelles. L'existence au contraire est manifeste de grands courants sociaux de tout ordre qui dépassent et entraînent les individus. Reste enfin le troisième sens, le sens propre du mot imitation, celui de reproduction automatique d'un acte, la reproduction sans cause, l'imitation qui n'est qu'imitation, celle du mouton de Panurge. Cette espèce d'imitation est évidemment très fréquente dans la société.

Mais ce n'est pas elle, avons-nous dit, qui produit le caractère social et général des phénomènes. Durkheim le prouve avec une grande précision à propos du suicide, phénomène social et en même temps essentiellement contagieux, et connu pour se propager par voie imitatrice. Voici la preuve que le suicide ne se généralise pas dans les sociétés par contagiosité, en d'autres termes qu'il ne reçoit pas son caractère social de l'imitation. S'il en était ainsi, en effet, on devrait constater, en dressant pour chaque pays la carte des suicides, l'existence de foyers autour desquels se disposeraient des zones circulaires où l'intensité du suicide, maxima au foyer, irait décroissant en raison de l'éloignement progressif; et il ne devrait pas plus y avoir d'immunité près que de recrudescence loin du foyer. Or c'est tout à fait autrement que les choses se passent. La démonstration est fondée sur les statistiques et les analyses les plus minutieuses. Il faut s'y reporter. Mais en voici un raccourci très suggestif donné par l'auteur lui-même : « Le suicide... se présente au contraire par grandes masses à peu près homogènes (mais à peu près seulement) et dépourvues de tout noyau central. Une telle configuration n'a donc rien qui décèle l'influence de l'imitation. Elle indique seulement que le suicide ne tient pas à des circonstances locales variables d'une ville à l'autre, mais que les conditions qui le déterminent sont toujours d'une certaine généralité. Il n'y a ici ni imitateurs ni imités, mais identité relative dans les effets due à une identité relative dans les causes. Et on s'explique aisément qu'il en soit ainsi si le suicide dépend essentiellement de certains états du milieu social. Car ce dernier garde généralement la même constitution sur d'assez larges étendues de territoire. Il est donc naturel que partout où il est le même, il ait les mêmes

conséquences sans que la contagion y soit pour rien. C'est pourquoi il arrive le plus souvent que dans une même région le taux des suicides se soutient à peu près au même niveau. Ce qui prouve que cette explication est fondée, c'est qu'on le voit se modifier brusquement et du tout au tout chaque fois que le milieu social change brusquement. Jamais celui-ci n'étend son action au delà de ses limites naturelles. Jamais un pays que des conditions particulières prédisposent spécialement au suicide n'impose, par le seul prestige de l'exemple, son penchant aux pays voisins, si ces mêmes conditions ou d'autres semblables ne s'y trouvent pas au même degré. »

Sans nier bien entendu l'influence de l'imitation pure et simple sur des cas individuels, Durkheim affirme donc que cette influence n'agit pas sur le taux social des suicides. Ce taux n'est déterminé que par des influences sociales, telles les influences religieuses. Dans les régions protestantes de l'Allemagne et de la Suisse par exemple, le suicide est beaucoup plus fréquent que dans les régions catholiques. D'autres influences encore agissent, mais toutes sociales. Le suicide fournit donc l'occasion d'une vérification expérimentale à la thèse de l'imitation. Cette vérification se tourne contre elle. Et comme dans l'esprit de Durkheim une expérience bien faite suffit à asseoir une loi, nous avons le droit de conclure que l'imitation échoue à rendre compte de la réalité sociale[1].

1. On rapprochera utilement de cette critique de l'imitation celle faite dans le même esprit par M. Bouglé à propos de la question de savoir si l'imitation est susceptible d'expliquer l'expansion des idées égalitaires : « Est-il vrai, se demande-t-il, que cette théorie de l'imitation ouvre toutes les serrures? — Certes elle rend compte de bien des similitudes, mais n'en suppose-t-elle pas d'abord? On n'est pas seulement semblable dans la mesure où l'on s'imite : il est vrai aussi qu'on s'imite dans la mesure où on est semblable. S'agit-il surtout de la transmission d'un système d'idées? Supposez deux esprits idéalement différents : que peut l'un sur l'autre? Déportez Rousseau chez les Fuégiens ou les Hottentots et laissez-le déclamer : ses théories inspireront-elles à leurs hordes une « Déclaration des droits de l'homme »? Entre l'initiateur et les initiés une communauté préalable d'aspirations est nécessaire pour que la conversion de ceux-ci par celui-là soit autre chose qu'un miracle. Bien loin d'expliquer tout à elle seule, l'imitation demande elle-même, dans les différents cas où elle agit, des explications spéciales. Elle suppose chez les êtres qui imitent, un désir, en même temps qu'une capacité d'imiter dont il faut à chaque fois rendre compte. Dans bien des cas l'homme imite parce que, en vertu de la constitution même de ses organes, il est un animal naturellement imitateur : il est vraisemblable que pour bien des traits extérieurs c'est inconsciemment et comme mécaniquement que nous les imitons. Mais si nous adoptons certaines théories générales ou repoussons certaines autres, cela ne s'explique pas seulement parce que nous avons une tendance à imiter. Notre adhésion ou notre répugnance veut des raisons autres que le pur instinct d'imitation : il est possible que l'étude des formes de la société même où nous vivons nous les révèle. —

*
* *

Celle-ci ne se laisse donc réduire ni par la psychologie ni par la biologie. Mais elle n'a encore que des titres négatifs à l'existence. L'auteur va maintenant nous donner une démonstration positive de cette existence et de cette existence absolument spécifique. Prenons-y garde : cette réalité propre et irréductible des faits collectifs et des représentations collectives, d'un mot de la société, c'est l'assise de tout l'édifice sociologique. Qui la sent, cette réalité, est sociologue. Qui ne la sent pas ne peut l'être, faute non pas de voir les phénomènes sociaux, lesquels de toute façon sont apparents, mais faute de les voir sous l'angle indispensable. Et c'est pourquoi nous employons ce mot de sentir. Beaucoup peuvent percevoir le même fait et quelques-uns seulement le percevoir comme social en vertu de cette espèce de sens spécial du social que Durkheim par exemple avait très aigu. Mais que l'on se rassure : si une telle intuition est très précieuse au sociologue, il n'en est pas réduit à n'invoquer que cette faculté subjective pour prouver l'existence des phénomènes spécifiquement sociaux. C'est très scientifiquement à l'expérience qu'il se réfère. Observez, en effet, les sociétés, et vous verrez si elles ne sont pas le théâtre de phénomènes spéciaux, inconnus aux individus isolés, et irréductibles à de simples interactions individuelles. Déjà dans un groupement aussi amorphe que la foule, le psychologue relève l'existence de traits spéciaux qui lui font parler d'une âme de la foule. Que sera-ce s'il s'agit d'un groupement vraiment constitué, défini et stable? L'esprit de corps est bien une réalité d'expérience et le patriotisme aussi, et plût au ciel que M. Lebureau ne fût qu'un

Et sans doute l'une de ces raisons peut être l'homogénéité même des éléments qui composent notre groupe, et cette homogénéité à son tour peut être attribuée à l'imitation consciente ou inconsciente. L'imitation se trouverait encore être, en ce cas, cause de l'expansion des idées égalitaires? — Oui, mais cause indirecte; et si nous voulons comprendre comment elle agit sur l'opinion publique, nous sommes obligés de considérer d'abord l'effet qu'elle produit sur les éléments sociaux qu'elle assimile, puis l'effet que produit sur les idées régnantes cette assimilation même. Le succès de l'égalitarisme ne doit plus dès lors être présenté comme la résultante pure et simple de mouvements de propagation qui auraient traversé indifféremment toutes les sociétés, quelles que fussent leurs formes, pourvu seulement qu'un homme de génie s'y fut rencontré pour donner la chiquenaude initiale : cette propagation même a pour condition l'existence de certaines formes sociales qui, modelant les esprits en un certain sens, les prépare à recevoir l'empreinte des idées égalitaires. C'est dire que l'explication sociologique reprend sa place à côté de l'explication purement idéologique » (Bouglé, *Les Idées égalitaires*, p. 81-83).

individu ! Le fanatisme religieux, le puritanisme anglican, l'orgueil germanique ne sont pas le fait d'individus. Et qui donc incarne le classicisme, ou le romantisme ou le symbolisme ? Qui le socialisme ou le libéralisme? Est ce de volontés individuelles que sortent les grandes guerres, les grandes révolutions? Et les législations et les institutions? Et n'y a-t-il pas des croyances, des coutumes et des modes qui préexistent et qui survivent à ceux qui les pratiquent et qui les suivent? La religion que j'embrasse, le langage que je parle, la loi qui me régit, les obligations de ma profession, mes devoirs moraux d'homme civilisé, toutes ces choses existent en dehors de moi. Je les accepte, je les reçois, je les subis, peu importe. Mais en aucun cas je ne les crée. Elles ne naissent ni ne meurent avec moi. Elles me sont antérieures, extérieures et supérieures. Je n'ai la prétention de les définir en fonction ni de mon individu ni d'aucun autre individu déterminé. Leur sujet, leur substrat, leur lieu c'est donc la société. Elles n'existent que parce que la société existe. « Les institutions et les croyances religieuses, écrit Durkheim[1], les institutions juridiques morales, économiques, en un mot tout ce qui constitue la civilisation n'existerait pas s'il n'y avait pas de société. En effet la civilisation suppose une coopération non seulement de tous les membres d'une même société, mais encore de toutes les sociétés qui sont en rapport les unes avec les autres. De plus elle n'est possible que si les résultats obtenus par une génération se transmettent à la génération suivante de manière à pouvoir s'accumuler avec ceux qu'obtiendra cette dernière. Mais pour cela il faut que les générations successives, à mesure qu'elles parviennent à l'âge adulte, ne se séparent pas les unes des autres, mais restent étroitement en contact, c'est-à-dire associées d'une manière permanente. Voilà donc tout un vaste ensemble de choses qui ne sont que parce qu'il y a des associations humaines et qui varient suivant ce que sont ces associations, suivant la manière dont elles sont organisées. » On comprend qu'il est juste et conforme à l'expérience de dire que ces choses qui dépassent ainsi les individus sont bien des réalités sociales au sens propre du mot.

Mais aussi bien voyons ce qu'implique le caractère spécifiquement social attribué à ces réalités. Certains ont cru qu'il était gros de deux dangers, l'un métaphysique, l'autre politique, le second n'étant

1. Durkheim, in *La méthode dans les sciences*, vol. I, p. 316.

d'ailleurs qu'une sorte de corollaire du premier. Premier danger : réalisme métaphysique. Le sociologue surajoute à l'expérience donnée une entité qu'il réalise artificiellement en la projetant hors de l'individu où elle est naturellement et suffisamment réalisée. Il est facile de répondre que la société que le sociologue affirme réelle l'est d'une réalité tout empirique. Elle n'a rien d'une substance qui resterait immuable, indépendante des contingences qui l'affectent et des individus où elle s'incarne. Elle peut très bien être extérieure aux individus en un sens et distincte d'eux, durer plus qu'eux et contenir plus qu'eux tout en ne pouvant exister que par eux. Ce n'est pas, en effet, la métaphysique, mais le fait — car ce n'est qu'un fait — de l'agglomération, de l'association qui confère à la société cette réalité nouvelle qui n'était pas donnée même partiellement dans les individus qui le composent. « Un tout, observe Durkheim, a très souvent des propriétés très différentes de celles que possèdent les parties qui la constituent. S'il n'y a dans la cellule que des éléments minéraux, ceux-ci en se combinant d'une certaine manière, dégagent des propriétés qu'ils n'ont pas quand ils ne sont pas combinés ainsi et qui sont caractéristiques de la vie (propriétés de se nourrir et de se reproduire). Ils forment donc par le fait de leur synthèse une réalité d'un genre tout nouveau qui est la réalité vivante et qui constitue l'objet de la biologie. De même les consciences individuelles, en s'associant d'une manière stable, dégagent par suite des rapports qui s'échangent entre elles, une vie nouvelle très différente de celle dont elles seraient le théâtre si elles étaient restées isolées les unes des autres : c'est la vie sociale[1]. » Si donc on cherche des analogies, c'est uniquement du côté de la science qu'on les trouve et nullement du côté de la métaphysique. Les lignes que nous venons de citer sont de 1910. Mais elles dénotent un esprit qui existait déjà dans les toutes premières définitions données du fait social.

D'ailleurs la préface de la seconde édition des *Règles* fait appel pour défendre ces définitions, aux mêmes analogies chimiques ou biologiques. « La dureté du bronze, y est-il dit, n'est ni dans le cuivre, ni dans l'étain, ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des corps mous ou flexibles : elle est dans leur mélange. Appliquons le principe à la sociologie. Si comme on nous l'accorde, cette synthèse *sui generis* que constitue toute société dégage des

1. Durkheim, *La méthode dans les sciences*, p. 315-316.

phénomènes nouveaux différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres. Ils sont donc en ce sens extérieurs aux consciences individuelles[1]. » On ne saurait trop répéter que Durkheim ne fait pas plus de métaphysique que le savant quand il définit une synthèse par ses caractères originaux, pas plus que le psychologue quand il revendique la réalité du phénomène psychique en face des concomitants physiologico-cérébraux qui en sont les conditions nécessaires, mais pas suffisantes.

Il faut ajouter maintenant que si l'expérience et l'analogie avec les sciences lui donnent ainsi le droit de distinguer spécifiquement la société des individus qui la composent, il ne se prévaut nullement de ce droit, comme on l'a cru plus d'une fois, pour faire disparaître la réalité ou nier le rôle des individus eux-mêmes. De cette société, réalité *sui generis*, les individus restent si bien le substrat nécessaire que sans eux elle ne pourrait être, ne pouvant pas naître. Les analogies de tout à l'heure nous diraient ici encore : pas de synthèse sans éléments. La mentalité des groupes peut bien être tout autre que celle des individus, cela n'empêche pas que s'il n'y avait pas d'individus il n'y aurait pas de groupes. D'où l'on tire même une conclusion qui va atténuer l'opposition précédente entre l'individu et la société qui lui est extérieure : c'est que malgré l'hétérogénéité de sa synthèse, la société garde de sa composition individuelle une certaine homogénéité de nature avec l'individu. Comme l'individu elle a des représentations; et rien ne s'oppose, dit Durkheim, à ce que des lois analogues de psychologie régissent les représentations collectives et les représentations individuelles, lois qui ne seraient que formelles sans doute, lois d'association par exemple, puisque la matière diffère, individuelle dans un cas, collective dans l'autre[2].

On voit par ces remarques que si la réalité sociale se pose en s'opposant à l'individuelle, ce n'est pas en la niant, puisque pour elle au contraire la nier serait se nier elle-même, s'interdire la possibilité de l'existence. Et il y a là de quoi écarter le danger politique que nous montrerons plus loin chimérique d'un asservissement du droit de l'individu par le droit tyrannique d'une société érigée en absolu

1. Durkheim, *Règles*, Préf. de la 2e édit., p. xv-xvi.
2. Nous nous expliquerons plus loin sur ce point.

métaphysique, indépendante des individus et maîtresse de les broyer dans sa vaste unité.

Mais on pourrait se demander encore si la conception sociologique de la réalité sociale qui, en effet, n'est pas un retour au réalisme métaphysique, n'est pas plutôt un acheminement vers un matérialisme historique à peine déguisé. On dit : faits sociaux, phénomènes sociaux. On sait d'autre part qu'une des règles de méthode préconisées par Durkheim, prescrit de traiter les *faits* sociaux comme des *choses*. Ces deux mots associés de faits et de choses évoquent tout naturellement des images matérielles et provoquent tout naturellement des inductions fausses. Le vrai c'est que la réalité sociale est tout autant spirituelle que matérielle et que s'il y avait une prééminence à accorder c'est peut-être à la forme spirituelle qu'il faudrait l'accorder [1]. Car si les croyances collectives naissent à la vérité dans des milieux sociaux et y sont déterminées par des faits tels que la structure, la densité, etc., il n'en est pas moins vrai qu'en matière sociale les choses réelles ne comptent et n'agissent que par la façon dont et sous la figure où elles sont représentées, et non point du tout pas leurs propriétés ou vertus réelles intrinsèques. Les sensations n'agissent qu'indirectement et une fois projetées dans le monde des représentations. Aussi Durkheim comparait-il souvent dans ses cours la vie sociale à une hallucination collective, à une sorte de délire *sui generis*. Quant à la règle : traiter les phénomènes sociaux comme des choses, nous verrons plus loin qu'elle signifie non pas que les phénomènes en question *sont* des choses matérielles, mais qu'il faut les traiter *comme*

1. Durkheim lui-même précise, dès 1898, la signification vraie de sa doctrine sur ce point important : « Au delà de l'idéologie des psycho-sociologues comme au delà du naturalisme matérialiste de la socio-anthropologie, il y a place pour un naturalisme sociologique qui voie dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques et qui entreprenne d'en rendre compte en respectant religieusement leur spécificité. Rien donc de plus étrange que la méprise par suite de laquelle on nous a quelquefois reproché une sorte de matérialisme. Tout au contraire, du point de vue où nous nous plaçons, si l'on appelle *spiritualité* la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une *hyperspiritualité*; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau. Malgré son aspect métaphysique, le mot ne désigne donc rien qu'un ensemble de faits naturels qui doivent s'expliquer par des causes naturelles. Mais il nous avertit que le monde nouveau qui est ainsi ouvert à la science dépasse tous les autres en complexité, que ce n'est pas simplement une forme agrandie des règnes inférieurs, mais que des forces y jouent qui sont encore insoupçonnées et dont les lois ne peuvent être découvertes par les seuls procédés de l'analyse intérieure » (Représentations individuelles et Représentations collectives, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 302).

si ils en étaient, c'est-à-dire les observer objectivement et les expliquer en cherchant, tout comme pour les phénomènes du monde physique, les causes qui les produisent et les lois qui les régissent. Donc tantôt matérielle et tantôt spirituelle, mais toujours collective, c'est-à-dire propre à la collectivité même et non dérivée de l'individu ni davantage épiphénomène organique, voilà quelle nous apparaît la réalité sociale.

Mais analysons-la de plus près. Sous sa forme matérielle d'abord elle comprend, comme nous l'avons vu, des faits proprement dits et qui sont la condition matérielle même de la vie sociale : le milieu physique dans lequel elle naît et se développe, sol et climat. De là dérivent le mode de répartition, le volume et la densité des groupements divers auxquels donne lieu le fait de l'association. Tous ces phénomènes forment l'objet de la morphologie sociale qui englobe dans son sein des sciences déjà existantes telles que l'anthropogéographie ou géographie humaine, une partie de la géographie physique et de la géographie économique, bref toutes les sciences qui étudient l'aspect extérieur de la société : « Considérée sous cet angle, écrit Durkheim[1], la société apparaît comme formée par une masse de population d'une certaine densité, disposée sur le sol d'une certaine façon, dispersée dans les campagnes ou concentrée dans les villes, etc.; elle occupe un territoire plus ou moins étendu situé de telle ou telle manière par rapport aux mers ou aux territoires des peuples voisins, sillonnée plus ou moins de cours d'eau, de voies de communication de toutes sortes qui mettent en rapports ou plus lâches ou plus intimes les habitants. Ce territoire, ses dimensions, sa configuration, la composition de la population qui se meut sur sa surface sont naturellement des facteurs importants de la vie sociale. C'en est le substrat, et de même que chez l'individu la vie psychique varie suivant la composition anatomique du cerveau qui la supporte, de même les phénomènes collectifs varient suivant la constitution du substrat social. Il y a donc place pour une science sociale qui en fasse l'anatomie, et puisque cette science a pour objet la forme extérieure et matérielle de la société, nous proposons de l'appeler morphologie sociale. La morphologie sociale ne doit pas d'ailleurs se borner à une analyse descriptive; elle doit aussi expliquer. Elle doit chercher d'où vient que la population se masse sur certains

1. Durkheim, *Méthode dans les sciences*, vol. I, p. 320-321.

points plutôt que sur d'autres, ce qui fait qu'elle est principalement urbaine ou principalement rurale, quelles sont les causes qui déterminent ou enrayent le développement des grandes villes, etc.... On voit que cette science spéciale a elle-même une multitude indéfinie de problèmes à traiter. »

Si du substrat de la vie collective nous passons à cette vie elle-même, nous trouvons cette fois d'une part des faits matériels proprement dits, et d'autre part de purs faits de conscience. Tout d'abord, en effet, il existe dans la société des réalités permanentes contemporaines non des individus, mais des générations et où la vie collective est venue se fixer matériellement. Ce sont les institutions, institutions juridiques, politiques, économiques et aussi religieuses et morales. Considérées de l'extérieur et telles qu'elles apparaissent à l'observation, ces institutions sont des faits d'une objectivité indiscutable et des faits véritablement extérieurs aux individus. Si, en effet, nous laissons de côté l'idéal qui peut être caché derrière elles pour les inspirer et les organiser, voici ce que nous voyons : dans le domaine économique, la production, la répartition et la circulation des richesses sont organisées par l'institution de la propriété, par le régime du travail, par le mode d'échange et de commerce. Or, propriété, travail, échange et commerce sont des faits gouvernés par des règles objectives et impératives, sont matière d'observation et de statistique. Sont encore des faits, dans le domaine juridique, et des faits dont les monuments législatifs nous font toucher du doigt l'évolution, la législation pénale et civile, la jurisprudence et la coutume elle-même en tant du moins qu'elle est assez avérée pour régler, comme le ferait la loi écrite et à son défaut, les rapports entre individus. Dans le domaine politique, les formes successives que l'histoire nous présente de l'état, de la souveraineté, du gouvernement et de l'administration, du régime électoral, de l'organisation de la liberté individuelle dans la société sont aussi des faits : le droit public, en effet, droit constitutionnel et administratif, a ses institutions objectives tout aussi bien que le droit privé. Dans le domaine religieux, à côté des croyances et des sentiments il y a les églises et les rites, la liturgie et le droit canon qui sont au même titre que les institutions précédentes des faits toujours, des faits variables et objectivement observables. Il n'est pas jusqu'au domaine moral où l'on ne trouve à côté des sanctions diffuses et idéales décernées par la conscience intérieure de l'individu ou par la conscience publique, des

sanctions matérielles organisées qui tendent vers celles du droit pénal.

Aussi Durkheim affirme-t-il avec force que la société n'est pas composée que d'individus. « Elle comprend aussi, écrit-il, des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune. Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple un type déterminé d'architecture est un phénomène social. Or il est incarné en partie dans des maisons, dans des édifices de toutes sortes qui, une fois construits deviennent des réalités autonomes, indépendantes des individus. Il en est ainsi des voies de communication et de transport, des instruments et des machines employés dans l'industrie ou dans la vie privée et qui expriment l'état de la technique à chaque moment de l'histoire, du langage écrit, etc. La vie sociale qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée et c'est du dehors qu'elle agit sur nous. Les voies de communication qui ont été construites avant nous impriment à la marche de nos affaires une direction déterminée. L'enfant forme son goût en entrant en contact avec les monuments du goût national, legs des générations antérieures. Parfois même on voit de ces monuments disparaître pendant des siècles dans l'oubli, puis un jour, alors que les nations qui les avaient élevés sont depuis longtemps éteintes, réapparaître à la lumière et recommencer au sein de sociétés nouvelles une nouvelle existence. C'est ce qui caractérise ce phénomène si particulier qu'on appelle les Renaissances. Une Renaissance, c'est de la vie sociale qui, après s'être déposée dans les choses et y être restée longtemps latente, se réveille tout à coup et vient changer l'orientation intellectuelle et morale de peuples qui n'avaient pas concouru à l'élaborer. Sans doute elle ne pourrait pas se ranimer si des consciences vivantes ne se trouvaient là pour recevoir son action. Mais d'un autre côté, ces consciences auraient pensé et senti tout autrement si cette action ne s'était pas produite. La même remarque s'applique à ces formules définies où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit quand ils se fixent extérieurement sous une forme consacrée. Assurément, si bien rédigées qu'elles pussent être, elles resteraient lettre morte s'il n'y avait personne pour se les représenter et les mettre en pratique. Mais si elles ne se suffisent pas, elles ne laissent pas d'être des facteurs *sui generis* de l'activité sociale car elles ont un mode d'action qui leur est propre. Les relations

juridiques ne sont pas du tout les mêmes selon que le droit est écrit ou non.... Les formes matérielles qu'il revêt ne sont donc pas de simples combinaisons verbales sans efficacité, mais des réalités agissantes puisqu'il en sort des effets qui n'auraient pas lieu si elles n'étaient pas. Or non seulement elles sont extérieures aux consciences individuelles, mais c'est cette extériorité qui fait leur caractère spécifique [1]. »
Bien souvent Durkheim a insisté sur cette force quasi magique, en tout cas singulièrement contraignante pour les individus, que possèdent les formules, les emblèmes, les drapeaux, les lieux historiques objets à cause de cela de pèlerinages, les proverbes, etc.

En dehors des institutions proprement dites ou des choses matérielles, il y a enfin d'autres faits qui sans être aussi palpables ont cependant une existence aussi objective et sont non moins qu'elles caractéristiques des sociétés en tant que telles, et extérieurs aux individus considérés isolément. Au premier rang il faut citer le langage, le langage qui est parlé sans doute par des individus, mais qui n'est l'œuvre d'aucun d'eux, qui préexiste et survit à tous et dont les lois spéciales n'ont rien qui puisse se déduire de la psychologie individuelle, mais sont bien les lois d'une chose qui évolue en vertu de causes sociales définies. Avec un caractère moins évident d'organisme objectif, mais avec aussi une réalité collective véritable dont la statistique ne laisse pas douter, viennent ensuite certains faits, tels que le taux de la natalité, du mariage, du divorce, du suicide, etc., tels que les coutumes ou la mode qui montrent précisément par leur constance et leur régularité au sein d'une société donnée, qu'ils sont propres à cette société elle-même, et débordent infiniment le caprice des individus dont ils ont besoin cependant pour se réaliser. La nature des faits sociaux de ce genre, des tendances collectives a été étudiée par Durkheim à propos de l'exemple du suicide dont il a analysé les conditions avec une extrême précision. Voici l'induction qu'il tire de la constance qu'il a observée; elle peut servir de type : « Les causes qui fixent le contingent des morts volontaires pour une société ou une partie de société déterminée, doivent être indépendantes des individus, *puisqu'elles gardent la même intensité, quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action.* On dira que c'est le genre de vie qui, toujours le même, produit toujours les mêmes effets. Sans doute mais un genre de vie c'est quelque chose

1. Durkheim, *Suicide*, p. 354-355.

et dont la constance a besoin d'être expliquée. S'il se maintient invariable alors que des changements se produisent sans cesse dans les rangs de ceux qui le pratiquent, il est impossible qu'il tienne d'eux toute sa réalité. On a cru pouvoir échapper à cette conséquence en faisant remarquer que cette continuité elle-même était l'œuvre des individus, et que par conséquent pour en rendre compte il n'était pas nécessaire de prêter aux phénomènes sociaux une sorte de transcendance par rapport à la vie individuelle.... Mais la transmission de faits comme le suicide et plus généralement comme les actes de toute sorte sur lesquels nous renseigne la statistique morale, présente un caractère très particulier dont on ne peut pas rendre compte à si peu de frais. Elle porte, en effet, non pas seulement en gros sur une certaine manière de faire, *mais sur le nombre des cas où cette manière de faire est employée*. Non seulement il y a des suicides chaque année, mais en règle générale il y en a chaque année autant que la précédente. L'état d'esprit qui détermine les hommes à se tuer n'est pas transmis purement et simplement, mais ce qui est beaucoup plus remarquable, il est transmis à un égal nombre de sujets placés tous dans les conditions nécessaires pour qu'ils passent à l'acte. Comment est-ce possible s'il n'y a que des individus en présence? En lui-même le nombre ne peut être l'objet d'aucune transmission directe. La population d'aujourd'hui n'a pas appris de celle d'hier quel est le montant de l'impôt qu'elle doit payer au suicide; et pourtant c'est exactement le même qu'elle acquittera si les circonstances ne changent pas.... Si l'égalité numérique des contingents annuels ne vient pas de ce que chaque cas particulier engendre son semblable à la période qui suit (et Durkheim montre facilement l'absurdité de cette hypothèse), elle ne peut être due qu'à l'action permanente de quelque cause impersonnelle qui plane au-dessus de tous les cas particuliers. — Il faut donc prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature; elles agissent également sur l'individu du dehors bien que ce soit par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes, c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Seulement comme ces forces ne peuvent être que morales et que en dehors de l'homme individuel il n'y a dans le monde d'autre être moral que la société, il faut

bien qu'elles soient sociales. Mais de quelque nom qu'on les appelle, ce qui importe c'est de reconnaître leur réalité et de les concevoir comme un ensemble d'énergies qui nous déterminent à agir du dehors, ainsi que font les énergies physico-chimiques dont nous subissons l'action. Elles sont si bien des choses *sui generis* et non des entités verbales qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative comme on fait pour l'intensité de courants électriques ou de foyers lumineux. Ainsi cette proposition fondamentale que les faits sociaux sont objectifs, proposition que nous avons eu l'occasion d'établir dans un autre ouvrage et que nous considérons comme le principe de la méthode sociologique, trouve dans la statistique morale et surtout dans celle du suicide une preuve nouvelle et particulièrement démonstrative[1]. »

Mais ces tendances collectives dont les effets se traduisent par des faits mesurables, sont d'autre part difficilement séparables d'émotions et de représentations. L'auteur ne vient-il pas de les qualifier lui-même de forces morales? Et d'autre part il insiste sur ce fait que soit cristallisées en institutions ou en préceptes, soit diffuses et flottantes, pour ainsi dire, à l'état libre, ces tendances ne se comprennent, en effet, que si on les rapporte à une mentalité dont elles sont le signe : « Ces préceptes eux-mêmes ne font qu'exprimer toute une vie sous-jacente dont ils font partie. Ils en résultent, mais ne la suppriment pas. A la base de toutes ces maximes il y a des sentiments actuels et vivants que ces formules résument mais dont elles ne sont que l'enveloppe superficielle. Elles n'éveilleraient aucun écho si elles ne correspondaient à des émotions et à des impressions concrètes éparses dans la société. Si donc nous leur attribuons une réalité, nous ne songeons pas à en faire le tout de la réalité morale. Ce serait prendre le signe pour la chose signifiée. Un signe est assurément quelque chose : ce n'est pas une sorte d'épiphénomène surérogatoire; on sait aujourd'hui le rôle qu'il joue dans le développement intellectuel. Mais enfin ce n'est qu'un signe[2]. » Voilà qui est clair : nous sommes seulement au seuil de la réalité sociale la plus intime. Et ainsi, nous élevant par degrés nous arrivons des faits matériels à des faits de conscience proprement dits, à des tendances, à des sentiments et à des représentations que l'expérience va nous permettre de saisir cette fois directement comme telles et d'intégrer, à

1. Durkheim, *Le Suicide*, p. 346 à 349.
2. Durkheim, *Le Suicide*, p. 356.

titre de causes aussi efficaces que les causes matérielles, dans l'explication sociologique. A côté des faits sociaux, ou plus exactement au sein des faits sociaux, en prenant l'expression faits sociaux au sens large, Durkheim admet l'existence de sentiments et d'idées, bref l'existence d'une conscience collective. Faits sociaux et conscience collective, voilà toute la réalité sociale.

Commençons d'ailleurs par remarquer que ces éléments représentatifs, donc idéaux de la réalité sociale ne viennent pas se surajouter ici à son contenu matériel en vertu d'un besoin plus ou moins artificiel et plus ou moins tardif d'idéalisme. S'ils apparaissent maintenant tout à fait dégages et sous forme de représentations pures, ils étaient déjà présents dans les faits sociaux matériels à propos desquels nous avons déjà aussi proclamé leur prééminence. N'indiquions-nous pas plus haut, en effet, pour bien marquer dès l'abord le caractère idéaliste de la théorie, qu'en matière de réalité sociale il n'y a pour ainsi dire pas de faits bruts ? Les faits, disions-nous, ne comptent et ne sont efficaces que dans la mesure et sous la forme où ils sont représentés. Les faits sont donc des signes ou des vestiges de l'activité et de l'idéation de la collectivité. Les faits de morphologie eux-mêmes, si faits matériels qu'ils semblent, ne font que fixer sous forme matérielle des habitudes des tendances et des besoins de la société. Déjà dans les *Règles de la méthode sociologique*, c'est à-dire dès le temps où, venant d'écrire sa *Division du Travail*, il pouvait sembler le plus proche du matérialisme historique, Durkheim nous présente sous ce jour les faits de pure structure. Les institutions politiques par exemple sont « la manière dont les différents segments qui composent une société ont pris l'habitude de vivre les uns avec les autres ». Le type d'habitation représente « la manière dont les générations antérieures se sont accoutumées à construire les maisons ». Les voies de communication ne sont que le lit que s'est creusé à lui-même en évoluant dans le même sens, le courant régulier des échanges et des migrations[1]. Et voici même une précision pour dissiper toute équivoque : « Il peut y avoir intérêt à réserver le nom de morphologiques, aux faits sociaux qui concernent le substrat social, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'ils sont de même nature que les autres[2]. » Quant aux institutions, bien plus encore que les faits de morphologie, elles traduiront l'existence d'une men-

1. Durkheim, *Règles de la Méth. sociol.*, p. 18.
2. Durkheim, *Règles de la Méth. sociol.*, p. 19.

talité collective. Dans les institutions nous trouvons la façon dont le groupe se pense lui-même et la façon dont plus ou moins inconsciemment il tend à s'organiser et non seulement à s'organiser, mais encore à se dépasser lui-même. Nous sommes dans le domaine des faits et l'idée pourtant, on le voit, est présente.

C'est précisément le caractère double des faits sociaux où se réalise la synthèse de l'objectif et du subjectif et où l'on peut précisément saisir le subjectif à travers l'objectif, qui a permis à Durkheim de transformer l'histoire et la sociologie rangées avant lui dans les pseudo-sciences dites *sciences morales*, en sciences proprement dites, et de faire même de la morale une science. Le dessein en est proclamé aussi nettement que possible dans la préface de la *Division du Travail* : « Pour soumettre à la science un ordre de faits, il ne suffit pas de les observer avec soin, de les décrire, de les classer mais ce qui est beaucoup plus difficile il faut encore, suivant le mot de Descartes, trouver le biais par où ils sont scientifiques, c'est-à-dire découvrir en eux quelque élément objectif qui comporte une détermination exacte et si c'est possible la mesure. Nous nous sommes efforcé de satisfaire à cette condition de toute science[1]. » C'est ainsi que notre auteur, pour y satisfaire, commence par essayer de saisir le sentiment subjectif de solidarité de l'individu en société à travers sa traduction objective : les règles juridiques qui le sanctionnent et le symbolisent. Ce sentiment a bien évidemment changé avant d'atteindre l'intensité qu'il présente et que nous jugeons de plus en plus qu'il doit présenter dans nos consciences. Et ce changement est d'autant plus mystérieux qu'il s'est accompagné d'un développement, qui semble contradictoire, de l'individualisme. Mais de cette évolution et de ce conflit apparent de nos sentiments il n'est pas impossible de rendre compte objectivement, si l'on remarque que la solidarité morale et sociale qui existe entre les hommes est traduite et sanctionnée par leur droit lequel est, lui, une institution objective, et que ce droit précisément a évolué en même temps que le sentiment qui lui correspond. La sanction juridique de la solidarité a été d'abord en effet purement pénale : alors la solidarité reposait uniquement sur la similitude des sentiments, similitude absolument nécessaire à la cohésion mécanique des sociétés primitives qui ne pouvaient se maintenir que grâce au plus rigide conformisme religieux et moral.

1. Durkheim, *Divis. du Trav. soc.* Préface, 1re édit, XLII.

Ensuite la même sanction a perdu presque tout de son caractère pénal pour devenir civile au fur et à mesure que la solidarité s'est davantage fondée sur la division du travail, est devenue plus organique que mécanique. Et le même progrès qui faisait dépendre plus étroitement chacun d'autrui, en spécialisant les activités et en les rendant par là même complémentaires, nécessaires les unes aux autres, assurait l'indépendance de la conscience individuelle qui se trouvait d'autant moins assujettie au conformisme que celui-ci devenait moins nécessaire à la cohésion sociale. Ainsi en même temps que le lien social et le sentiment moral changent de nature le droit qui leur correspond change de caractère : le code civil gagne en importance et en volume sur le code pénal. On peut donc lire et toucher du doigt dans les codes une évolution de la conscience morale. Et puis ce n'est pas seulement un symbole, c'est une explication objective de cette évolution morale que nous pouvons atteindre. Si, en effet, la division du travail est bien la cause de cette évolution que le droit traduit, cette division du travail elle-même est un fait qui s'explique : elle dérive de changements dans le volume et la densité des groupes, changements qui avivent la concurrence vitale et produisent une transformation de la structure et de la cohésion de ces groupes. D'où finalement la transformation de l'âme collective et la nouvelle physionomie de la solidarité.

A ce moment du développement de sa pensée, Durkheim envisage surtout la traduction juridique de la vie sociale. Peut-être n'est-il pas éloigné de la considérer comme suffisante et d'identifier la morale, — dans ses manifestations normales sinon dans ses raffinements, — avec le droit et ses sanctions organisées. A tout le moins cette traduction lui apparaît-elle comme la plus immédiate et la plus facile à saisir, en même temps qu'éminemment avantageuse pour objectiver le subjectif : « La vie sociale partout où elle existe d'une manière durable tend inévitablement, déclare-t-il, à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certain de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale[1]. »

1. Durkheim, *Divis. du Trav.*, p. 29 et l. III, chap. I.

D'autre part la morale elle-même s'y reflète si la réalité de ses obligations se manifeste toujours sous la forme de sanctions organisées ou diffuses. Aussi le savant peut-il saisir à la fois la vie sociale et la vie morale par l'étude facilement objective du droit qui en est le symbole nécessaire.

Mais quand l'attention de Durkheim aura été attirée vers le caractère religieux de la vie sociale, quand l'étude de la religion sera devenue pour lui la clef de la morale, il semblera renverser l'ordre de son investigation et aller du subjectif à l'objectif. C'est, en effet, par les mythes, ou plus exactement — car la mythologie proprement dite est laissée de côté — par les croyances totémiques que commencera son exposé de la religion australienne primitive. N'exagérons pas cependant : n'oublions pas que ces croyances totémiques, l'auteur les dégage de l'analyse de l'institution totémique elle-même et du régime social qui l'accompagne. Les premiers chapitres sont, en effet, consacrés à l'étude de l'organisation sociale telle qu'elle est donnée en clans, phratries, classes matrimoniales, etc..., et c'est bien cette organisation objective qui décèle la nature et le rôle du totem : « De plus en plus, déclare notre auteur, on a l'impression que les constructions mythologiques même les plus élémentaires sont des produits secondaires et recouvrent un fond de croyances à la fois plus simples et plus obscures, plus vagues et plus essentielles qui constituent les bases solides sur lesquelles les systèmes religieux se sont édifiés. C'est ce fond primitif *que nous a permis d'atteindre l'analyse du totémisme*[1]. » Et avant de passer de l'étude des croyances à celle des rites, il nous avertit lui-même de ne point attribuer à ceux-ci une importance secondaire ou un rôle seulement postérieur : « Nous avons considéré jusqu'ici les représentations religieuses, comme si elles se suffisaient et pouvaient s'expliquer par elles-mêmes. En fait elles sont inséparables des rites, non seulement parce qu'elles s'y manifestent, mais parce qu'elles en subissent par contre-coup l'influence. Sans doute le culte dépend des croyances. Mais il réagit sur elles[2]. »

Cependant Durkheim n'a pas répugné à envisager les représentations comme se suffisant à elles-mêmes. Il y a même lieu, nous semble-t-il, d'insister sur cette remarque et d'y voir un symptôme de l'évolution certaine qui incline sa pensée vers un idéalisme de plus en plus accusé.

1. Durkheim, *Formes élém. de la vie relig.*, p. 289.
2. Durkheim, *Formes élém. de la vie relig.*, p. 424.

Cette évolution associée à une préoccupation de plus en plus vive des conséquences philosophiques susceptibles de sortir de la sociologie nous l'avons déjà indiqué dans une étude antérieure : nous nous permettons de renvoyer à nos indications d'alors, car Durkheim lui-même voulut nous les confirmer contre l'objection éventuelle de ceux qui auraient tendance à confiner la sociologie dans un point de vue plus étroit. Après avoir montré la morphologie expliquant à elle seule dans la *Division du travail* toute l'évolution du droit pénal et du droit civil et en même temps le progrès du sentiment de solidarité, après avoir montré son rôle presque aussi exclusif dans le *Suicide* nous concluions : « On aurait tort de croire que les deux facteurs exclusivement matériels du volume et de la densité qui jouent un rôle prépondérant dans l'explication du phénomène économique de la division du travail représentent le tout des conditions de l'existence collective. Ils jouent un rôle prépondérant sans doute mais non exclusif. La distinction que nous avons établie entre l'anthropogéographie et la sociologie doit suffire à le faire comprendre et à mettre en garde contre une interprétation exclusivement matérialiste et mécaniste de la sociologie. » D'ailleurs on a pu voir dans les pages qui précèdent, que nous avons déjà prévenu, en décrivant la réalité sociale en général, une telle interprétation matérialiste et allégué contre elle un texte formel de Durkheim qui, dans l'article de 1898 qualifie cette réalité d'*hyperspirituelle*. Enfin nous ajoutions dans l'étude à laquelle nous venons de renvoyer : « Sans doute une telle interprétation n'a jamais été rigoureusement exacte, mais elle l'est de moins en moins. Nous n'en voulons pour preuve que cette déclaration aussi peu suspecte que possible[1] de M. Mauss à propos du livre de R. Marrett, *The threshold of religion*, paru en 1909 : « Peut-être, écrit-il, préoccupés de montrer ailleurs les liens directs qui unissent les phénomènes de morphologie aux phénomènes de psychologie sociale, avons-nous paru accorder aux premiers une importance exclusive. Mais il n'a jamais été douteux ni pour M. Durkheim ni pour aucun d'entre nous, que la plupart des problèmes posés concernent exclusivement des faits de conscience[1]. » Le souci de libérer les sciences sociales et en particulier la morale des conceptions finalistes qui l'empêchaient de s'organiser scientifiquement explique sans doute

1. M. Mauss est, en effet, l'auteur d'une étude fort importante et essentiellement morphologique sur les variations saisonnières des Eskinos. *Année sociologique*, XI, p. 69.

que la *Division du travail* appuie particulièrement sur le côté mécanique et morphologique de l'explication. Mais il faut ajouter que cette évolution vers l'idéalisme est commandée chez notre auteur non seulement par le passage d'une attitude de guerre à une attitude de paix armée vis-à-vis des doctrines adverses, mais aussi et surtout parce qu'il s'est mis à l'étude des phénomènes religieux seulement après avoir écrit la *Division* et les *Règles*, et que c'est cette étude nouvelle qui lui a révélé l'importance des facteurs idéaux[1]. Ce n'est pas certes qu'il renonce à son primitif dessein scientifique d'explication objective, mais sa façon de réaliser cette objectivité subit une certaine transformation qui va aboutir à l'élargir suffisamment pour embrasser l'idéal sans rien en perdre, et sans cependant quitter le domaine de l'expérience ni renoncer à l'objectivité. Tout d'abord les sentiments et les croyances n'étaient — pour raison d'objectivité — saisis que dans leurs effets, la solidarité sociale par exemple et plus généralement la vie morale dans leurs sanctions organisées. Si de cette façon on saisissait effectivement des principes moraux dans des faits ou dans des institutions qui les traduisaient, on ne les atteignait qu'*après* qu'ils avaient agi et non dans le temps même où ils agissaient. Or souvent la traduction ou la sanction sont tardives ou incomplètes. On voit donc l'objection : le traduit, le cristallisé c'est la mort, l'idéal au contraire n'est-ce pas la vie, l'avenir beaucoup plus que le passé ? Le propre du principe religieux comme du principe moral, n'est-ce pas d'inviter celui qui le possède à dépasser sans cesse la perfection présente ? N'est-ce pas de vivifier au lieu de momifier ? On voit du même coup l'intérêt pour la méthode sociologique de trouver un moyen objectif de saisir directement et non plus indirectement, dans leur éclosion et dans leur efficacité présente et non plus dans leurs effets déjà réalisés, les croyances et les aspirations de la conscience vers un idéal toujours plus élevé. Tel est, en effet, le terme vers lequel tendait et auquel aboutit la pensée de Durkheim : avec ce dernier progrès devient possible la constitution d'une morale vraiment idéale.

Or ce progrès, nous l'avons marqué plus haut dans notre analyse de la réalité sociale, en montrant que Durkheim y intégrait à côté de faits matériels proprement dits des facteurs purement idéaux. Nous avons relevé, en effet, comme constitutifs de la réalité sociale les faits

1. Davy, *Émile Durkheim*. Paris, Michaud, p. 43-44.

morphologiques, les institutions juridiques, économiques, religieuses, etc., le langage, les phénomènes sociaux à taux constant et les grandes forces et tendances collectives qu'ils décèlent. Puis nous avons vu qu'à côté de tous ces faits là qui constituent bien la société, mais surtout la société d'hier, la société fixée et figée, nous touchions, avec les tendances collectives, à la forme supérieure et consciente, créatrice et agissante de la réalité sociale, à la conscience collective, lieu des représentations, émotions et sentiments qui ne peuvent surgir et se développer que dans la collectivité.

Il est clair que pas plus que les faits sociaux matériels, cette conscience n'implique un réalisme métaphysique? Elle est, en effet, une réalité aussi concrète à sa manière que les faits proprement dits : elle aussi elle est un fait. Quelle difficulté voit-on à ce que le fait du groupement donne naissance en même temps qu'aux faits sociaux dont nous avons parlé, à une conscience qui soit propre précisément au groupe, conscience analogue à la conscience individuelle, mais infiniment plus compréhensive puisque réalisant la synthèse de toutes les consciences individuelles et contenant en elle non seulement les intérêts, les tendances et les émotions de tous, mais aussi tout ce que l'association fait apparaître de nouveau et d'insoupçonné à chaque individu. « Quand les *consciences* individuelles, au lieu de rester isolées les unes des autres, entrent étroitement en rapports, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau[1]. » Cette vie nouvelle se distingue de la vie psychique individuelle à la fois par son intensité et par sa qualité. Ainsi originalité de synthèse et indépendance vis-à-vis de ses composantes, nous retrouvons dans la conscience collective, avec ces caractères, exactement la même spécificité que dans les faits sociaux en général. Et de même que pour eux, c'est une analyse concrète de l'expérience présente et surtout de l'histoire qui nous revèle son contenu. Or l'analyse nous montre que ce ne sont pas seulement des sentiments assez indéterminés comme l'esprit de corps et l'âme des foules dont nous avons parlé plus haut, qui forment le contenu de cette conscience collective spécifique et idéale. C'est un ensemble de croyances et de représentations très précises dont l'histoire nous montre l'éclosion, la réalité et l'efficacité et dont les premières à citer, parce que ce sont elles qui ont tout d'abord et le

1. Communicat. au Congrès de Bologne, *Rev. de Métaphysique*, 1911, p. 447.

plus profondément agi pour constituer la mentalité et les institutions humaines, sont les croyances religieuses. Contemporaines des premiers groupements humains et principes de cohésion de ces groupements, se forment, en effet, des croyances totémiques partagées par tous les individus d'un même clan et constituant pour ce clan une conscience collective de nature religieuse. Ces croyances, suivant la façon du moins dont Durkheim les interprète, expriment une réalité : le fait de la communauté sociale. Elles attribuent un caractère sacré à des choses aussi différentes que l'emblème du clan, l'animal ou le végétal dont il porte le nom et enfin les membres qui le constituent ; ce qui prouve que ce ne sont pas ces choses elles-mêmes qu'elles consacrent dans leur spécificité si diverse, mais le principe qui leur est commun à toutes indistinctement, aux emblèmes totémiques comme aux gens du clan et aux individus de l'espèce qui sert de totem. Mais quelle que soit leur origine réelle, ce n'est pas cette origine qui importe, — car Durkheim ne prétend point qu'elle ait été perçue par les intéressés, — ce qui importe c'est leur réalité et leur efficacité en tant que croyances. Or cette réalité et cette efficacité sont incontestables puisque ce sont ces croyances totémiques qui produisent l'organisation sociale en clans et en phratries avec les devoirs et les sentiments qu'elle implique. Ce sont ces croyances qui déterminent la façon dont est représentée et organisée la parenté qui apparaît comme une consubstantialité mystique fondée sur la participation présumée à un même totem et non sur le fait matériel de la consanguinité physique. Ce sont par conséquent ces croyances qui déterminent les devoirs et les sentiments domestiques et familiaux. Ce sont encore elles qui avec les représentations qu'elles fournissent de la séparation des sexes et des dangers du sang féminin expliquent la prohibition de l'inceste, interdisent le mariage endogamique, et posent ainsi envers et contre toutes les difficultés économiques, sociales et juridiques que l'exogamie implique les fondements du régime matrimonial et de la morale domestique qu'adoptera notre civilisation[1]. C'est de ces croyances toujours que sortiront et la notion d'âme et celle du respect dû à la personne humaine. Nous jugerons pleinement de leur efficacité quand nous aborderons l'explication de l'idéal. Mais ces exemples attestent suffisamment dès maintenant leur réalité.

1. Voir sur ce point notre étude déjà citée, p. 44-46.

Objectera-t-on que tout cela n'a trait qu'à la pensée mythique primitive et qu'aujourd'hui nous ne voyons pas que nos sociétés soient douées d'une telle conscience collective religieuse. Mais ce serait méconnaître absolument la réalité. Primitivement on ne peut penser le social — la préhistoire l'atteste surabondamment — que sous forme religieuse, voilà pourquoi la conscience collective n'est faite que de croyances religieuses et pourquoi ce qui sera plus tard le droit public et constitutionnel ou le droit pénal n'apparaît d'abord que sous la forme du totémisme et du système des interdits qui en découle. Mais avec ou sans l'apparence religieuse, ce qu'il faut voir c'est que le fait demeure permanent de l'éclosion d'une conscience collective dans un groupement qui se constitue. Pour être devenu aujourd'hui psychologique ou moral, pour s'être, si l'on veut, laïcisé, ce fait est demeuré le même. C'est lui encore que nous observons lorsque quittant la formation naturelle des sociétés totémiques arunta, nous observons aujourd'hui la formation artificielle d'un groupement professionnel par exemple. Mais tout simplement l'idée de la consubstantialité totémique de l'australien est devenue la conscience professionnelle, l'idée de classe du syndicaliste d'aujourd'hui. L'esprit de famille, le patriotisme et jusqu'à notre conscience morale de civilisés source et siège de nos sentiments moraux, représentent une conscience collective toujours de même nature et soumise aux mêmes conditions. Et pour ne pas présenter la même précision ou la même permanence, l'enthousiasme révolutionnaire de nos pères ou notre union sacrée de la guerre n'en sont pas moins toujours des manifestations d'une conscience collective.

Pour bien manifester la réalité et le caractère concret quoique idéal de cette conscience collective, en même temps que pour écarter une fois de plus le reproche d'abstraction rationnelle ou de réalisme métaphysique qu'elle pourrait encourir plus encore que le fait social lui-même, il importe d'insister sur le fait qu'elle est, en effet, toujours liée à une société d'un type correspondant au sien et qui lui sert de sujet. Jamais posée comme un absolu, ce qui nierait sa réalité expérimentale, jamais rattachée à un sujet individuel, ce qui nierait sa nature, elle est donc toujours et nécessairement rattachée à un sujet collectif qui est un groupe réel et concret, d'extension variable depuis la petite société familiale jusqu'à la communauté internationale de la société des nations, en passant par le clan, la tribu et la nation. Mais nous avons du mal sans doute à concevoir

les choses ainsi et à attribuer une conscience à un sujet collectif. Ce n'est pas en vain que le progrès nous a fait une mentalité individualiste : nous ne savons plus nous en déprendre. Nous ne pouvons penser un droit, une obligation ou un sentiment sans chercher immédiatement un sujet individuel à quoi les rapporter. L'histoire pourtant devrait nous garantir d'une illusion aussi tenace. Ne nous apprend-elle pas que les notions morales qui aujourd'hui nous paraissent le plus nécessairement individuelles ont commencé par ne point l'être? Ignorons-nous que la responsabilité pénale fut définie tout d'abord non comme une obligation incombant individuellement à l'offenseur, mais comme une créance qui pesait indivisément sur tout son clan au profit de tout le clan indivis de la victime, et à laquelle correspondaient le droit et le devoir collectif de vengeance? Ce n'est qu'une longue évolution qui amène l'abandon noxal et enfin la responsabilité individuelle. Ignorons-nous que la propriété et une foule d'autres notions si bien individualisées par notre conscience moderne ont derrière elles une évolution analogue?[1] Alors pourquoi trouver singulier que l'on rattache la

1. Que l'on veuille bien se reporter sur ce point à deux notes très importantes de l'*Année Sociologique*, l'une au tome XI, p. 75 et l'autre au tome XII, p. 46 à 50 et dont voici l'essentiel : « Une des règles que nous suivons ici est, tout en étudiant les phénomènes sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes, de ne pas les laisser en l'air mais de les rapporter toujours à un substrat défini, c'est-à-dire à un groupe humain occupant une portion déterminée de l'espace et représentable géographiquement, Or de tous ces groupements, le plus vaste, celui qui comprend en soi tous les autres et qui par conséquent encadre et enveloppe toutes les formes de l'activité sociale est, semble-t-il, celui que forme la société politique.... Il semble donc au premier abord que la vie collective ne puisse se développer qu'à l'intérieur d'organismes politiques aux contours arrêtés, aux limites nettement marquées, c'est-à-dire que la vie nationale en soit la forme la plus haute et que la sociologie ne puisse connaître des phénomènes sociaux d'un ordre supérieur. Il en est cependant qui s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national ou bien se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société. Ils vivent d'une vie en quelque sorte supra-nationale. » Or ces faits qui concernent surtout la technologie, l'esthétologie, la linguistique, la religion et le droit, ces faits que l'on peut tous désigner sous le même mot de civilisation sont, malgré leur généralité, localisables dans le temps et dans l'espace : « Il y a une civilisation chrétienne qui tout en ayant divers centres a été élaborée par tous les peuples chrétiens. Il y a eu une civilisation méditerranéenne qui a été commune à tous les peuples qui bordent le littoral méditerranéen. Il y a une civilisation de l'Amérique nord-occidentale commune aux Tlinkit, aux Tsimshian, aux Haida, bien qu'ils parlent des langues de familles diverses, qu'ils aient des coutumes différentes, etc. Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongés un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière.... On peut rechercher quelles sont les conditions diverses en fonction desquelles varient les aires de civilisation, pourquoi elles s'arrêtent ici ou là, quelles sont les formes qu'elles affectent et les facteurs qui

conscience collective à un sujet collectif qui soit son substrat? Il suffit de se rappeler que dans le système primitif c'était le groupe qui jouait le rôle de sujet naturel, immédiat et privilégié qui revient aujourd'hui à l'individu. C'est assez dire qu'il n'y avait besoin d'aucun effort d'imagination pour lui attribuer la réalité et l'efficacité les plus concrètes. Serait-ce donc parce que certaines des notions fondamentales qui ont eu d'abord pour substrat la collectivité se sont aujourd'hui individualisées, que la part de la conscience collective qui est par sa nature réfractaire à l'individualisation, devrait demeurer en l'air pour ainsi dire, privée de son naturel et primitif substrat concret et ne pourrait désormais être appelée à l'existence que par fiction abstraite ou hypostase métaphysique? Une telle conséquence serait absurbe. Le progrès de l'individu marque sans doute une limitation de la société, mais il ne signifie nullement la négation de sa réalité. Cette réalité demeure tout entière et toujours apte à jouer le rôle de sujet concret de tout ce qui, étant collectif, — fait ou idée, — déborde l'individu. Et si haut même que se trouve poussée la généralité des faits ou des sentiments collectifs, il est possible de trouver un groupe susceptible d'en devenir le substrat. Ces faits d'ailleurs et ces sentiments ne seront bien définis que dans la mesure où ce groupe existera. Que l'on compare par exemple la précision et la force impérative du droit de chaque nation avec celles du droit international, tant qu'il n'est pas le droit d'une société des nations et que par conséquent il ne peut être pourvu de sanctions. Ici donc, dans la plus haute généralité sociale, le sujet réel est si peu une impossibilité qu'il se révèle comme une nécessité. Même dans ce cas extrême l'abstraction ne reprend pas ses droits contre l'expérience. Nous pouvons donc conclure : quoique bel et bien conscience, quoique présentant un contenu idéal, la conscience collective est réelle, attachée à un sujet aussi réel, en dépit des apparences faussées par notre hérédité, que l'est le sujet individuel.

déterminent ces formes. Toutes les questions qui, comme l'a montré Ratel, se posent à propos des frontières politiques peuvent se poser également à propos de ces frontières idéales. Tous ces problèmes sont proprement sociologiques. Sans doute ils ne peuvent être abordés que si d'autres sont résolus qui ne ressortissent pas à la sociologie. C'est à l'ethnographie et à l'histoire qu'il appartient de tracer ces aires de civilisation, de rattacher des civilisations diverses à leur souche fondamentale.... Mais toute civilisation ne fait qu'exprimer une vie collective d'un genre spécial, celle qui a pour substrat une pluralité de corps politiques en rapport les uns avec les autres, agissant les uns sur les autres. La vie internationale n'est qu'une vie sociale d'une espèce supérieure et dont la sociologie doit connaître. »

Mais, dira-t-on, si nous assistons ainsi à la restauration de l'idée dans son rôle de réalité et de cause efficace, et si nous voyons en elle la forme supérieure de la réalité sociale, ne s'ensuit-il pas précisément les deux conséquences que la sociologie a voulu écarter pour se constituer comme discipline indépendante et comme science : 1° qu'elle redevient psychologie; 2° qu'elle revient, en allant chercher dans une conscience des causes d'explication et un foyer d'idéal, à ce subjectivisme qu'elle a commencé par condamner? Nous allons montrer que ni l'une ni l'autre de ces craintes ne sont fondées et qu'au contraire Durkheim a réussi la gageure d'acquérir avec les apparences tous les bénéfices d'une explication psychologique sans en retenir les inconvénients.

Psychologie, lui objecte-t-on d'abord, l'invitant à faire sa palinodie à Tarde. Oui sans doute psychologie, répond-il : mais psychologie d'un genre tout spécial[1] et qui n'a rien ni de la psychologie artificiellement généralisée de Tarde, ni de la psychologie des foules de Le Bon, ni de la psychologie sociale ou moyenne de Latzarus, Steinthal ou Quételet. Psychologie si l'on veut à la condition que l'on entende psychologie spécifique de la collectivité. C'est un point de vue que Durkheim avait indiqué dans l'article déjà ancien consacré dans cette *Revue* aux rapports des représentations collectives aux représentations individuelles[2]. Mais il n'y avait pas dans l'article de 1898 qu'un germe. La théorie dans toute sa maturité et avec ses conséquences capitales relatives à l'explication de l'idéal ne paraît que dans la communication faite au *Congrès* de Bologne sur les jugements de valeur et les jugements de réalité. Cette communication a, au point de vue de la morale, toute la valeur d'une découverte. Nous y reviendrons. Retenons pour le moment que l'étude de la réalité sociale comporte, en effet, une psychologie de cette conscience collective qu'on pose comme réelle et comme seule juge qualifié de la valeur, que cette conscience collective doit, en tant que conscience, se composer d'éléments analogues à ceux de la conscience

1. Cf. *Suicide*, p. 352.

2. « La vie collective, y déclare-t-il, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations : il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont en quelque manière comparables. Nous allons en effet essayer de montrer que les unes et les autres soutiennent la même relation avec leur substrat respectif. Mais ce rapprochement, loin de justifier la conception qui réduit la sociologie à n'être qu'un corollaire de la psychologie individuelle, mettra au contraire en relief l'indépendance relative de ces deux mondes et de ces deux sciences » (*Rev. de Méta.*, 1898, *loc. cit.*, 274).

individuelle et admettre entre ses éléments des lois de combinaison, d'association et d'idéation analogues dans la forme, sinon dans le contenu, aux lois de la psychologie individuelle[1]. C'est à cette psychologie de la conscience collective, de ses éléments et de ses lois, que l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl sur *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* a apporté une contribution si intéressante, avec des vues si nouvelles. Peu importe d'ailleurs que les formes différentes prises, dans son développement historique, par la conscience collective, accusent l'opposition de deux types essentiels et contradictoires, le logique et le prélogique, comme le croit Lévy-Bruhl, ou que ces types successifs soient dérivés les uns des autres par un développement continu et sans s'opposer, ainsi que le pense Durkheim. L'essentiel, c'est que les représentations qui composent la conscience collective aient une existence et des lois qui leur soient propres, et que les types de consciences collectives aient varié en fonction des types de société. Sur ces deux points fondamentaux, les deux auteurs sont absolument d'accord[2] et leurs deux thèses par conséquent se prêtent un appui réciproque.

Reste à savoir en second lieu — et c'est la grande question — si cette conscience collective est telle qu'elle puisse, dans le rôle que Durkheim lui assigne, échapper à la subjectivité. Tout le problème, que nous retrouverons et qui domine la morale, de la possibilité d'une explication objective de l'idéal, est inclus dans cette question. Mais ce que nous venons de dire de la nature propre, de la psychologie collective distincte de la psychologie sociale ordinaire, permet déjà d'entrevoir la solution et en tout cas d'achever de caractériser les formes idéales de la réalité sociale. Si, en effet, ce qui est collectif a bien la réa-

1. La critique présentée plus haut de la conception psychologique de la sociologie marque, bien entendu, les limites de cette analogie qui ne peut porter évidemment que sur la forme et pas sur le contenu, dès l'instant qu'on accorde une spécificité à la conscience collective. Le contenu de ces lois ne peut même pas être emprunté à la simple psychologie des foules. Les foules, en effet, ainsi que le fait justement remarquer M. Fauconnet (*Année sociol.*, V, 165), sont des sociétés trop imparfaites pour que leur activité psychique puisse manifester les lois propres de la vie collective. Il semble au contraire, ajoute-t-il, que les différentes sciences sociologiques élaborent dès maintenant des théories qui préparent les connaissances du mécanisme mental de toute collectivité. Ces théories sortent de l'analyse des mythes, dogmes, légendes, langues, etc., c'est-à-dire de phénomènes qui présentent tous les caractères communs d'être des représentations collectives. Cf. aussi Mauss et Fauconnet, *Grande Encyclopédie*, art. *Sociologie*, p. 171; cf. encore Bouglé, *An. Soc.*, I, III, 158 et in *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 369 : *Sociologie, Psychologie et Histoire*.

2. Cf. *An. soc.*, XII, p. 33 à 37.

lité objective et spécifique que Durkheim explique, il en résulte que la conscience devient objective par cela même qu'elle est collective. C'est précisément, en effet, parce que le sujet auquel elle est attachée n'est pas individuel, qu'elle n'est pas plus que lui affectée du coefficient de subjectivité. Et non seulement ce sujet est la société dont nous avons montré la réalité objective, mais encore le fait même sur lequel nous avons appuyé que la société s'incarne nécessairement dans les individus qui la composent, nous permet de retrouver réflétés en chacun d'eux et par conséquent offerts aux observations répétées et comparées requises par la science, tous les éléments, jugements, sentiments, émotions dont se compose la conscience collective. Cette conscience collective pourra donc juger les faits, décerner des valeurs, proposer un idéal et aucune de ces manifestations qui seront pourtant de pures manifestations de conscience n'échappera à notre observation objective et ne nous forcera, pour la saisir, à nous évader de la nature, à sortir du domaine des faits. Voilà l'achèvement dernier de la conception de la réalité collective chez Durkheim. On devine quelles conséquences il s'efforcera d'en tirer en morale. Notons enfin, pour lever une dernière difficulté possible, qu'il faut répéter de la conscience collective ce que nous avons dit plus haut de la société elle-même. Pas plus que la société elle n'est posée comme un principe premier et absolu d'explication qui resterait aussi mystérieux et inexpliqué que le génie individuel dans l'explication individualiste pure. Nous savons en effet de quelle exaltation propre résulte la conscience collective et que cette exaltation est un fait qui résulte à son tour d'un autre fait : l'association dans ses diverses modalités.

GEORGES DAVY.

(*A suivre.*)

ÉTUDES CRITIQUES

LES « PRINCIPES PSYCHOLOGIQUES » DE J. WARD

L'important ouvrage de M. Ward, ainsi que l'auteur lui-même prend soin de l'annoncer dans son introduction, n'est que le développement de l'article sur la *Psychologie* publié jadis dans *L'Encyclopedia Britannica*. Mais l'auteur ne s'est pas contenté de remanier et de compléter certains chapitres; toute la dernière partie du livre, celle qui traite de l'intellection, des formes de synthèse, de la croyance, de la certitude, de la conscience de soi, de la conduite, de ce que M. Ward appelle l'individu concret, et de la caractérologie, c'est-à-dire plus d'un bon tiers du livre, est complètement inédite. En dépit de certains défauts qui portent moins d'ailleurs sur le fond des théories que sur la manière dont elles sont exposées, en dépit notamment d'un parti pris d'abstraction qui convient décidément fort mal aux sujets traités, le livre de M. Ward est de tout premier ordre et appelé à rendre de grands services; on peut même se demander s'il ne conviendrait pas d'en encourager la traduction en français. L'entreprise comporterait d'ailleurs de grandes difficultés, la terminologie de M. Ward étant extrêmement précise et particulière. Il ne saurait être question de reproduire ici, même de loin, les analyses extrêmement subtiles qui remplissent l'ouvrage, mais il peut sembler intéressant de caractériser aussi nettement que possible l'attitude générale qu'adopte M. Ward en face des problèmes psychologiques. Il nous semble qu'en gros cette attitude est marquée avant tout par une réaction extrêmement vigoureuse contre les doctrines issues soit de l'associationisme, soit du herbar-

tianisme, c'est-à-dire contre toute tentative pour réduire la totalité de la vie psychologique à n'être qu'un ensemble de données de conscience, contre ce que M. Ward appelle le « présentationnisme » (note p. 23).

Contre cette « psychologie sans sujet », il ne se lasse pas de revenir à la charge, et cela non point du tout au nom d'une doctrine *a priori*, mais bien par souci d'interpréter correctement l'expérience et de ne pas simplifier indûment les termes du problème psychologique. M. Ward croit découvrir à la racine du présentationnisme un vice de méthode foncier : celui qui consiste à prétendre déterminer ce qu'est une cause en partant de ses effets. « Cette façon de faire continuellement intervenir la structure psychique, — dit M. Ward à propos du problème du caractère — des éléments psychiques, ou des composés de ceux-ci présentant des degrés variables de complexité et impliquant, non pas une unité fondamentale, mais plutôt une multiplicité irréductible d'unités présentationnelles; l'importance attachée aux lois qui coordonnent entre eux de semblables éléments du caractère ou les subordonnent les uns aux autres, ou aux lois d'association et d'inhibition qui sont censées présider à leur édification comme si les généralisations pouvaient avoir aucune vertu efficace; même l'adoption de la terminologie usitée dans l'ancienne psychologie des facultés, sens, intelligence, émotion, volonté, comme si aucune fonction dominante ne pouvait être découverte dans la vie psychique : tout cela révèle plus ou moins distinctement une inaptitude à reconnaître l'unité centrale et subjective (*subjective centrality and unity*) qui est essentielle à toute expérience quelle qu'elle soit » (p. 432).

C'est cette unité qui permet en psychologie l'emploi de la méthode directe à un point qui ne se rencontre pas dans les sciences naturelles. En psychologie, dans la mesure où le sujet est actif, toute expérience est à quelque degré une expérimentation (*all experience is experiment*); et c'est seulement du point de vue de l'introspection que nous nous élevons à l'idée de ce centre réel, de « cette unité transcendantale et synthétique de l'aperception qui est la clef de toutes les catégories et le principe suprême du savoir » (p. 433).

Le passage que nous venons de citer pris isolément pourrait tendre à faire accuser M. Ward de méconnaître la différence entre le point de vue du psychologue et celui de l'épistémologiste. Rien en fait ne serait plus injuste; et M. Ward prend soin au contraire à

chaque instant de marquer la différence entre les deux attitudes. La psychologie est, à ses yeux, « la science de l'expérience individuelle » (p. 28)..., « elle ne dépasse jamais les limites de l'individualité », ce qui ne veut pas dire qu'elle soit condamnée à n'utiliser que les matériaux que lui fournit l'analyse introspective : elle peut prendre son bien partout où elle le trouve, mais dans tous les cas, un fait, pour avoir une portée psychologique, quelle que soit la source où nous le puisons, devra pouvoir être regardé comme ayant sa place dans l'expérience de quelqu'un (*someone's experience*), ou comme en étant un élément constitutif (p. 27). Il ne saurait donc être question pour le psychologue de rendre compte de l'objectivité que requiert la science, celle-ci ne se préoccupant que de la connaissance comme telle, de la connaissance « considérée comme le produit d'une pluralité d'esprits coopérant les uns avec les autres, non pas comme un processus se poursuivant en l'un d'entre eux » (p. 17). On voit que sur ce point l'attitude de M. Ward n'est pas très différente de celle d'un kantien orthodoxe, bien qu'il faille noter chez lui une disposition très marquée à mettre l'accent sur l'aspect proprement social de la connaissance.

On a pu remarquer que M. Ward se sert du terme d'expérience, de préférence à celui de conscience; il exprime fortement les raisons qui militent selon lui en faveur de l'emploi de ce mot. Rien n'est plus ambigu, dit-il, que le mot de conscience. Il regarde comme inacceptables des affirmations telles que celle-ci, qu'on rencontre pourtant communément dans les manuels de psychologie : « Chacun sait ce qu'est la conscience, car chacun est conscient. » En réalité, tantôt nous donnons à ce mot une acception très vague et qui s'applique à la totalité de la vie mentale, tantôt nous entendons par là la conscience de soi proprement dite, le fait de porter notre attention sur une certaine manière d'être ou de sentir. Mais du même coup nous commettons la faute d'identifier conscience et connaissance; et M. Ward s'élève avec force contre l'intellectualisme persistant qui, depuis Descartes, travestit la vie de la conscience en la traitant comme un ensemble de déterminations du savoir. D'ailleurs, tant qu'on s'obstine à se servir du mot de conscience, on demeure en réalité dans le mythe : Qu'est-ce, en effet, demande M. Ward, qu'un état, un contenu ou un mode de conscience? La conscience comme telle ne peut d'après lui être traitée comme un sujet; ce n'est, en effet, qu'un terme abstrait auquel l'activité ne

saurait être attribuée. Elle ne peut d'autre part être regardée comme une forme que du point de vue épistémologique. En réalité, loin de céder à la tentation d'hypostasier des présentations ou des sentiments comme si c'étaient là des réalités qui se suffisent à elles-mêmes, le psychologue reconnaîtra que ses propres affirmations devraient toujours être du type que voici : le sujet individuel[1] (*the individual experient*) *a* telle et telle présentation, *éprouve* tel ou tel sentiment, *agit* de telle ou telle manière. On ne manquera point sans doute d'accuser M. Ward de verser dans un substantialisme indéfendable; il ne semble pas cependant que ce reproche soit mérité; à tout le moins M. Ward le prévoit et s'en défend vigoureusement. Il convient de bannir de la psychologie considérée en elle-même l'idée d'une substance spirituelle simple, indestructible, etc. Le concept de sujet ne se ramène point à celui d'âme, dit-il encore, il peut être envisagé en dehors de toute implication métaphysique, comme celui d'individualité biologique ou d'organisme auquel il est étroitement lié (p. 35-36). Nous ne sommes pas certain, à vrai dire, que M. Ward ne se fasse pas ici des illusions; quelque peine qu'il se donne pour définir ce sujet d'une façon purement fonctionnelle, et pour éviter de lui conférer des déterminations en quelque sorte intrinsèques, nous ne sommes pas sûr que ce sujet se différencie très nettement de la substance leibnizienne, considérée comme principe actif, comme spontanéité. On sait d'ailleurs l'influence extrêmement profonde que le monadisme a exercée sur la doctrine de M. Ward.

C'est tout d'abord l'insuffisance notoire de toute conception exclusivement sérielle de la vie psychologique qui conduit M. Ward à voir dans le « Sujet individuel » un élément indispensable et duquel on ne peut faire abstraction sans substituer à la *réalité de ce que nous sommes* un schématisme inconsistant. Admettons pour un instant que l'esprit individuel ne se compose que d'un ensemble de séries de phénomènes. Se pourra-t-il faire que quelque chose qui, par hypothèse, est une série de sentiments (*feelings*) s'appréhende soi-même comme série? Assurément non; si c'est bien une série de sentiments qui est connue ou présentée, ce qui la connaît, ce à quoi elle est présentée ne peut être cette série elle-même. Il ne peut y avoir identité entre ce qui connaît et ce qui est connu. L'agent et l'objet ne peuvent jamais se confondre au sein d'un même acte.

1. Ceci ne rend naturellement pas le mot *expérient* pris substantivement, auquel nous avouons n'apercevoir aucun équivalent en français.

Qu'on n'objecte pas que je puis fort bien me toucher moi-même; c'est une partie de moi qui entre en contact avec une autre partie et rien de plus. S'il en est ainsi, il doit y avoir une différence réelle entre la « série » et ce qui la saisit. Mais ne pourrait-on supposer que les divers éléments de la série sont à tour de rôle sujet et objet? Comparons par exemple l'état d'esprit d'un homme qui succombe à la tentation (au moment où il goûte par avance le plaisir convoité et bannit résolument les conseils de la prudence ou les scrupules de sa conscience) à ce que sera son état d'esprit quand, plein de remords, il prendra parti pour sa conscience et condamnera formellement son moi antérieur. Le groupe organisé d'images et de sentiments associés qui faisait primitivement fonction de *moi* ne sera-t-il pas devenu un *non-moi*, et dans des conditions anormales cette altération partielle ne pourra-t-elle devenir une véritable dissociation du moi? Ward répond qu'on ne peut tirer argument de semblables faits en faveur du présentationnisme. Ce ne sont jamais, dit-il, que des *objets* qui se différencient les uns des autres, des objets, c'est-à-dire des présentations; et cette différenciation même implique, à chacune de ses étapes, la relation d'objet à sujet qu'elle était soi-disant destinée à remplacer.

Il faut donc reconnaître que l'esprit ou le moi est quelque chose qui diffère de n'importe quelle série de sentiments réels ou possibles; c'est-à-dire qu'on doit se résoudre à distinguer entre l'esprit ou le moi considéré comme l'unité ou la continuité de la conscience (entendue elle-même au sens de « complexus de présentations ») et l'esprit ou le moi considéré comme le sujet auquel ce complexus est présenté (p. 39).

L'analyse du contenu de l'expérience psychologique achève de montrer pourquoi toute interprétation présentationniste est condamnée d'avance. C'est qu'en effet chaque présentation, loin de se définir exclusivement, comme le soutiennent les Herbartiens, par ses rapports avec les autres présentations, entretient avec le sujet lui-même une relation vivante, dynamique, faute de quoi elle ne serait qu'une donnée inerte — si tant est même qu'elle soit encore effectivement donnée. Cette relation, considérée du point de vue du sujet, n'est autre que l'attention; remarquons qu'elle se confond avec ce qu'on a coutume d'appeler la conscience, pourvu qu'on l'envisage dans son acception la plus large et comme à la première puissance : il est clair, en effet, que le mode d'activité mentale pour

lequel nous réservons d'habitude ce terme n'est qu'une attention du deuxième degré, car elle implique une sélection, une préférence déterminée. Mais l'inattention elle-même est liée à l'attention prise au sens strict, en sorte qu'il convient de ne voir dans l'une et dans l'autre que des moments d'un même processus. Car manifestement, toute concentration d'attention dans une direction déterminée implique *ipso facto* une *excentration* équivalente dans une autre — s'il est permis d'user d'un semblable néologisme; en d'autres termes la concentration et la diffusion de l'attention ne sont que les aspects inverses d'un acte unique. Il s'agirait en somme d'étendre le sens du mot attention comme on fait en physique pour la chaleur, par exemple; et c'est à proprement parler d'attention absolue qu'il est ici question. M. Ward cite de curieux textes de Locke et surtout d'Hamilton qui montrent que sa proposition innove moins qu'on ne pourrait croire. Il est clair que de ce point de vue l'intensité variable de la conscience d'un objet doit être regardée comme fonction du mode de distribution — lui-même inégal, lui-même variable — de l'attention. Plus nous appréhendons A fortement, plus la prise que nous avons sur B va en se relâchant : mais entre cette tension d'une part et ce relâchement de l'autre il y a continuité, non point différence de nature. L'activité d'attention est donc *une*. « C'est seulement quand nous la considérons dans sa relation à A et à B que nous sommes tentés de la résoudre en une pluralité de facultés, comme par exemple, quand l'un est une sensation, l'autre un mouvement; ou encore, l'un une « impression », l'autre une « idée »; ou encore, l'un une relation de présentation à présentation, l'autre une relation des présentations au sujet en tant qu'elles sont agréables ou désagréables, et ainsi de suite » (p. 66). Bien entendu, il ne saurait être question de faire appel au sujet pour rendre compte de cette diversité; il faut qu'elle soit « présentée » au sujet; cette présentation affecte le sujet; en cela consiste la seule propriété primitive de ce dernier : celle de *sentir*, le sentiment lui-même n'impliquant que celle d'avoir conscience ou de faire attention. On voit par là nettement quelle est l'attitude de M. Ward en ce qui concerne la nature du sentiment (*feeling*). Il se refuse entièrement à admettre que la conscience soit primitivement *feeling* pur. L'observation nous montre que le *feeling* accompagne certaines présentations plus ou moins définies qui deviennent par là même objet d'appétition ou d'aversion; « en d'autres termes le *feeling* implique une relation à

une présentation ou à une situation agréable ou désagréable qui se distingue doublement de lui, d'une part en tant qu'elle en est la cause, d'autre part en tant qu'elle est la fin de l'acte auquel il incite » (p. 44). C'est seulement parce qu'on prend le terme de *feeling* dans une acception imprécise qu'on peut, sans paraître outrager le sens commun, prétendre qu'il est la source unique de notre vie psychologique. En réalité « le type le plus élémentaire de vie psychique implique non pas seulement un sujet sentant, mais un sujet qui a des présentations susceptibles d'être distinguées qualitativement les unes des autres et qui sont la cause de son sentiment » (p. 45).

Dans une semblable psychologie, l'idée d'intérêt est de toute évidence appelée à prendre la première place; car, parmi les changements multiples qui se déroulent dans le donné sensible qui définit une expérience individuelle déterminée, un petit nombre seulement provoque des réactions affectives assez caractérisées pour devenir des objets d'appétition ou d'aversion possible. C'est par les mouvements que suscitent en nous ces réactions que nous cessons d'être le simple jouet des circonstances et que la sélection subjective peut s'exercer. La représentation de l'objet qui nous intéresse s'associe à celle des mouvements qui assureront sa réalisation, en sorte que nous pouvons, par quelque chose qui ressemble étrangement à une concentration de notre attention, faire passer à l'acte l'idée même d'un mouvement, et ainsi, grâce au mouvement, atteindre l'objet convoité. « Et c'est par là qu'il est possible de comprendre ce que c'est que l'effort, volontaire ou non (*conation*). Le sentiment, qui dépend d'ailleurs de la nature déterminée du sujet, et non point seulement de sensations antécédentes, s'achève en mouvement, parce qu'il entraîne un changement d'attention, c'est-à-dire un changement dans la façon dont l'attention se distribue. Ce changement correspond, en effet, à une variation dans l'intensité effective de quelques-unes des présentations sensorielles et motrices qui sont données au sujet, et, pour ce qui est des présentations motrices, le changement d'intensité correspond en tous cas à une tendance au changement de mouvement. De semblables changements sont d'ailleurs aussi faibles que possible, du moment où ces présentations données ne sont pas manifestement agréables ou désagréables » (p. 54).

Il va d'ailleurs de soi que personne ne verse moins que M. Ward

dans l'erreur atomistique : s'il parle de « présentations », ce n'est pas comme d'éléments distincts les uns des autres. Nous sommes au contraire obligés, d'après lui, de poser à l'origine de la vie psychologique un « contenu » qui va peu à peu en se différenciant. « Les psychologues, dit-il, se sont habituellement imaginé que le progrès mental consistait essentiellement en la combinaison et la recombinaison d'unités élémentaires de types variés : sensations et mouvements primitifs; en d'autres termes, qu'elle consistait en une sorte de « chimie mentale ». En réalité « ce processus de différenciation progressive de l'expérience ressemble beaucoup plus à la segmentation de quelque chose qui serait originairement continu qu'à l'agglutination d'éléments primitivement indépendants et distincts » (p. 76). Le processus suivant lequel ce continu initial engendre des présentations distinctes est de tous points comparable à celui qui transforme une présentation unique, claire en tant qu'ensemble, en un complexe aux parties discernables les unes des autres. De la genèse même de ce continu nous ne pouvons rien dire : les commencements absolus échappent aux prises de la science. L'expérience progresse au fur et à mesure que ce continu se différencie. D'où le lieu commun en vertu duquel « nous ne sommes conscients que dans la mesure où nous avons conscience de changer » (id.). L'expression « changement de conscience » est trop flottante d'ailleurs pour nous satisfaire. Là où il y a encore différenciation, ce qui est en apparence simple devient complexe, ou ce qui est complexe va en se compliquant encore, mais cette complexité croissante est due au fait que les formes antérieures persistent, et s'il en était autrement la croissance, ou le développement, serait sans doute impossible. — A un moment donné, quel qu'il soit, nous avons un certain ensemble de présentations, un « champ de conscience » psychologiquement un et continu; au moment suivant nous avons, non pas un champ de conscience entièrement nouveau, mais un changement partiel au sein de l'ancien (p. 77). Comment maintenant ces modifications persistent-elles en nous? Ce qui persiste, à vrai dire, c'est non pas chaque différence particulière considérée comme unité isolée, mais le *continu lui-même en tant qu'il est ainsi différencié*. Ici interviendra le processus général d'assimilation en vertu duquel les différenciations récentes semblent se confondre avec les présentations, antérieures et moins précises, et par suite contribuer à réduire ce qui reste de celles-ci. On voit sans peine quelle est l'idée que M. Ward

est amené à se faire du subconscient. Ce serait un pur truisme que de dire que le sujet n'a pas conscience de ce qui ne lui est nullement présenté; mais par contre il n'est point sans intérêt d'observer que ce qui lui est présenté à un moment donné n'a pas nécessairement l'intensité requise pour changer le mode de distribution de l'attention à ce moment. Nous ne pouvons fixer le point où le subconscient devient l'inconscient absolu. Il est peu probable que nous dépassions cette limite dans le sommeil même le plus profond, « et il se peut que Leibniz ait eu raison de soutenir qu'il en est ainsi même de la mort » (p. 94). Mais ce sont là des spéculations qui n'intéressent pas la psychologie empirique. Pour ce qui est de la persistance des *idées* à l'état subconscient, M. Ward ne répugne nullement à admettre qu'il existe des dispositions psychiques « qui sont des processus ou des fonctions plus ou moins complètement inhibées, cette inhibition étant déterminée par leur relation à d'autres processus ou fonctions psychiques »; et c'est là le côté solide de la théorie herbartienne.

Il ne saurait encore une fois être question d'entrer dans le détail des conséquences que M. Ward prétend, à la lumière des faits, dégager de ces principes généraux. Quelques exemples précis suffiront à mettre en évidence la portée concrète de ceux-ci.

Il y a lieu de penser que primitivement les mouvements comme les sensations appartenaient à un continu indifférencié ou du moins imparfaitement différencié et que c'est seulement peu à peu qu'ils ont tendu à former des collections de « continus » spéciaux, c'est-à-dire des groupes de mouvements distincts susceptibles d'être exécutés séparément et de se combiner entre eux de différentes façons. C'est seulement en fonction de cette double différenciation (à la fois sensorielle et motrice) qu'il peut être rendu compte de la perception, à condition de bien voir d'ailleurs que cette différenciation a pour complément un processus d'intégration graduelle. Plus exactement, ce sont là les deux aspects solidaires d'une même évolution. « La perception prépare la voie à des sensations nouvelles » (p. 139), l'action accomplie en vue d'une fin tend à élargir notre clavier moteur. C'est ainsi que les synthèses de présentations sensorielles et motrices qui se constituent peu à peu servent elles-mêmes de point de départ à de nouvelles évolutions, à de nouvelles explorations, pourrait-on dire. Que ces synthèses dépendent essentiellement des mouvements même de l'attention, et indirectement du plaisir et de la peine que

détermine telle ou telle présentation, c'est ce qui ressort naturellement de ce qui précède. La perception se décompose en trois temps principaux :

1° La reconnaissance des impressions, qui ne peut d'ailleurs consister, primitivement au moins, dans le rapprochement de présentations distinctes que la conscience réunirait après coup; nous savons ce qu'il faut penser d'un semblable atomisme. L'essentiel de la reconnaissance est un changement subjectif, un changement d'attitude, non point une association d'éléments en soi identiques (cf. p. 181).

2° La localisation des impressions qui présuppose l'expérience proprement spatiale, que M. Ward étudie avec précision et subtilité. Comme W. James, M. Ward considère que si la sensation ne possédait un caractère proprement extensif, la perception de l'étendue serait impossible[1]. Il s'applique d'ailleurs à définir ce caractère en fonction des possibilités de différenciation que renferme la sensation. Ce n'est, dit-il, que « de la pluralité latente, de la pluralité en puissance » (p. 147). M. Ward reprend d'autre part à son compte la théorie des signes locaux, de façon à expliquer comment une pluralité de présentations exclusives les unes des autres et constituant un « continu » extensif peut être présentée simultanément, ces présentations étant reliées les unes aux autres par des rapports fixes et invariables. Mais encore faudra-t-il que s'effectue la transformation des présentations initiales en « percepts » spatiaux. Les mouvements joueront ici un rôle essentiel, les signes de position (*positional signs*) qui caractérisent chacune des présentations kinesthésiques données successivement se combinant avec les signes locaux, et les enrichissant de significations nouvelles qu'ils ne sauraient avoir par eux-mêmes (p. 150-151). D'autre part les données de la vue et celles du toucher se combinent en une synthèse instructive qui prépare l'intuition définitive, celle qui porte vraiment sur des choses.

3° L'actualité, l'*eccéité* de la chose, sans être par soi-même un caractère irréductible, est aux yeux de M. Ward, un indice lié aux autres caractères par lesquels elle se définit : solidité, organisation spatiale et temporelle des données sensibles qui la constituent; quant à l'unité de la chose, à sa continuité dans le temps, elle

1. Il est bien entendu que cette étude génétique ne se substitue nullement dans la pensée de M. Ward à l'analyse proprement épistémologique qu'il regarde au contraire comme indispensable par ailleurs.

semble être toujours construite sur le modèle de celle du moi physique, de celle du corps. « Quelque permanent que nous supposions le sujet conscient, il est difficile de voir comment, sans la présentation continuelle à ce moi conscient d'un groupe tel que le moi organisé, nous serions jamais amenés à convertir les présentations *discontinues* des choses extérieures en une existence *continue* » (p. 165). C'est d'autre part en fonction des rapports qui unissent entre eux les divers groupes de présentations (motrices et sensorielles), que s'élaborent les concepts corrélatifs de substance et de propriété, la distinction, au sein des substances elles-mêmes, des qualités premières et secondes, etc. — Il va de soi enfin que même le « percept » le plus élémentaire enveloppe des expériences portant sur le passé; le type de « reproduction » qu'il implique est d'ailleurs plus rudimentaire que celui auquel nous donnons les noms de mémoire et d'association d'idées. Il y a une différence évidente entre la façon immédiate, automatique dont la vue d'une armure, par exemple, éveille et maintient fortement devant la conscience des sensations tactiles de dureté, de froid, etc., et la manière progressive dont ensuite la vue de cette même armure suggère des idées de tournois, de croisades, etc. Il n'y a vraiment association que dans ce second cas; la connexion qui unit en un complexe des présentations partielles mérite plutôt le nom de *complication* qu'au reste Herbart lui appliquait.

La distinction classique entre l'impression — le percept — et l'image est reprise par M. Ward et précisée; l'image n'a pas la relative fixité du percept; elle est soumise à un flux perpétuel, elle est comparable à ces dessins lumineux qu'on voit dans certaines fêtes de nuit; le vent qui les traverse en efface momentanément une partie, mais en même temps accentue tout le reste. D'autre part les impressions qui pénètrent dans la conscience à un moment donné sont, psychologiquement parlant, indépendantes les unes des autres, ainsi que des impressions et des idées qui les ont précédées. Le fait qu'une impression et une image entièrement distinctes peuvent coexister sans tendre à se fondre — comme ce serait le cas pour deux impressions simultanées — met nettement en lumière leur foncière hétérogénéité. On peut noter ici ce fait important que, lorsqu'une idée particulière devient plus claire et plus distincte, elle fait surgir en général une idée associée qui se rattache probablement par sa qualité à des impressions d'un ordre tout différent, comme, par exemple, « quand

l'odeur du goudron évoque des souvenirs de bord de mer et de bateaux de pêche » (p. 173). Les images étant ainsi distinctes des impressions, mais assez liées les unes aux autres pour former une série ininterrompue, il ne saurait paraître illégitime de dire qu'elles appartiennent à un « continu » secondaire distinct lui-même de celui auquel appartenaient les impressions primitives. En réalité, M. Ward estime qu'il faut même distinguer ici :

1° Un continu mnémonique (*memory continuum*) qui implique l'intégration des représentations primitivement distinguées, différenciées les unes des autres au sein du continu initial (*presentationnel*); cette intégration est le produit des mouvements d'attention qui eux-mêmes, nous le savons, dépendent essentiellement de l'intérêt; c'est par les mouvements que s'explique la continuité relative de nos images, et celles-ci perdent cette continuité dans la mesure où disparaissent les signes locaux qu'elles présentaient en tant que « percepts » ; pour autant que ces mouvements successifs forment la connexion qui relie les représentations entre elles dans la mémoire, il y a lieu d'admettre qu'elles leur confèrent ce qu'on peut appeler leurs signes temporels. Ces signes sont d'ordre moteur, et non sensoriel; chaque représentation n'en peut avoir qu'un seul, et ils forment un continu non point achevé et complet, mais au contraire mouvant et progressif. Il est d'ailleurs trop clair que, sauf chez des illettrés qui mènent une existence absolument monotone, ce « continu mnémonique » ne saurait former une suite absolument unique et ininterrompue (p. 197).

2° Un continu idéationnel, un tissu formé primitivement par le fil même de la mémoire, mais qui peut de moins en moins être confondu avec elle. C'est qu'en effet, d'abord sous l'influence de l'oubli et aussi pour cette bonne raison qu'il se produit dans la vie psychologique des situations semblables et qui se doublent les unes les autres, notre pensée se constitue à elle-même le matériel « générique » dont elle a besoin pour accomplir sa tâche intellectuelle et volitionnelle. C'est en réalité par un seul et même processus que le particulier indéfini et vaguement conçu qui est à l'origine de toute connaissance tend à s'individualiser, et que notre savoir tend à prendre la forme de l'universalité. Le particulier primitif ne participait de la généralité que par la façon vague dont il était défini; mais il devient véritablement général dès le moment où l'esprit procède à des distinctions précises qui le spécifient.

Le langage intervient comme instrument social pour organiser progressivement ce « tissu » primitif; ainsi se constituent des formes intellectuelles de plus en plus hautes qui d'une part supposent une structure conceptuelle de plus en plus complexe, d'autre part réalisent une unité et une simplicité fonctionnelle par lesquelles elles s'apparentent à l'intuition (p. 301-302). D'une façon générale, le caractère distinctif de ces formes intelligibles consiste en ce qu'elles présupposent une sélection, au lieu que l'association relie tout ce qui se présente simultanément, quoi que ce puisse être. Cette sélection est primitivement opérée en vue de fins pratiques, et essentiellement de fins d'économie. « Il est souvent plus facile et toujours plus rapide de manipuler des idées que de manipuler les choses elles-mêmes. » C'est seulement peu à peu que l'esprit passe du complexe au simple, de l'imitation à l'invention; toute explication associationniste de ce processus est évidemment condamnée d'avance. Ce qui importe, c'est de découvrir quelles sont les combinaisons instructives, quels sont les arrangements féconds. Du reste la pensée ne commence pas par faire effort pour faire abstraction de différences antérieurement connues. Le processus réel de généralisation est, au moins dans la plupart des cas, beaucoup plus simple. « Le même nom est accolé à des choses différentes, à des événements différents parce que seuls leurs caractères les plus saillants sont perçus. Leurs différences, bien loin qu'il en soit fait consciemment et péniblement abstraction, bien souvent ne peuvent être remarquées quand l'attention est dirigée vers elles : pour l'homme inexpérimenté tout ce qui brille *est* or. Ainsi, et c'est là un exemple du principe de différenciation progressive que nous avons préalablement énoncé, nous trouvons que les genres sont reconnus avant les espèces, et que les espèces sont obtenues en ajoutant des différences les unes aux autres, non le genre en faisant abstraction des différences.... En fait on peut dire que la pensée part de l'analyse de cette généralité potentielle qui est obtenue par l'association d'une image générique et d'un nom » (p. 304-305).

Il nous semble que cet aperçu rapide, quoique beaucoup trop partiel, peut suffire à marquer les caractères distinctifs de la psychologie de M. Ward : psychologie à la fois prudente et spéculative, soucieuse de ne pas simplifier indûment et en même temps de ne pas sacrifier les grandes lignes aux recherches de détail. Sur un très grand nombre de points nous croyons que les vues de M. Ward s'imposent et qu'elles ne peuvent être sérieusement discutées. C'est

probablement sur les principes, et en particulier sur le grave et difficile problème de l'attention que sa thèse risque de soulever les plus sérieuses objections. Entre un « présentationnisme » grossier qui n'est en somme qu'un atomisme dynamique et la théorie que M. Ward nous apporte, il nous paraît difficile d'admettre qu'il n'y ait pas de moyen terme; et nous persistons à penser que c'est chez M. Bradley, dont il paraît dédaigner à l'excès les recherches si subtiles, qu'on pourrait trouver les éléments d'une théorie plus souple que la sienne, et qui n'introduirait pas dans le domaine psychologique la notion peu assimilable de *sujet*. Mais c'est là une question très compliquée sur laquelle il faudra revenir ultérieurement; et, même si on la résout dans un sens opposé à M. Ward, on devra s'incliner devant la façon vraiment magistrale dont il a défendu sa thèse.

G. MARCEL.

Le gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CONSCIENCE ET FONCTION SOCIALE[1]

La fonction d'éducation, au sens étroit du mot, est celle qu'assument les générations adultes à l'égard des générations qui montent, pour les amener à la plénitude de la vie physique, intellectuelle et morale des milieux humains auxquels elles appartiennent. L'éducateur est donc d'ordinaire tourné vers l'enfance et la jeunesse et sa tâche est de mettre au service de leur développement tout le savoir, toute l'expérience qu'il a pu acquérir.

C'est peut-être aussi pourquoi l'on est parfois médiocrement accueilli quand on vient à parler morale. On a l'air de se poser en mentor, de se targuer d'une sagesse supérieure à celle des gens à qui l'on s'adresse et qui s'imaginent volontiers qu'on les traite en enfants. Il faut l'avouer : on éveille presque toujours, lorsqu'on se donne à tâche de répandre l'éducation morale, une susceptibilité, une défiance, qui ne sont pas favorables au succès. Rien de semblable ne se produit quand il s'agit d'une instruction technique ou scientifique; car là, chacun se rend compte que tout le monde ne peut tout savoir, que les compétences sont diverses et spéciales et que tout homme, si instruit qu'il soit, peut encore avoir à apprendre d'un autre sur un point particulier : le sculpteur grec ne s'offensait pas qu'un cordonnier corrigeât le dessin d'une sandale. Mais quand il s'agit de moralité on comprend que cette modestie ne se retrouve plus. C'est qu'on a le sentiment, juste à certains égards, qu'il s'agit alors d'une faculté qui, par sa destination même, est nécessaire à tous et surtout nécessaire chez tous; que celui qui en manquerait serait pour ainsi dire au-dessous de l'humanité. Aussi est-ce une pensée commune, presque instinctive, et que nombre de philosophes ont expressément soutenue, que la conscience morale est un don primitif et inné à l'âme humaine, une faculté universelle et même

1. Conférence faite à la *Ligue française d'Éducation morale*, le 18 janvier 1920.

égale chez tous. On s'explique alors qu'il ne semble plus de mise, quand on se trouve, non en face d'enfants ou de jeunes gens, mais en face d'adultes, de se présenter en éducateur. On accueillera encore volontiers le moraliste qui vient exposer des idées, formuler des théories sur la morale, parce que, encore une fois, en matière de pensée, chacun admet bien qu'il puisse avoir quelque chose à acquérir; mais d'un homme, à moins que précisément il ne parle au nom d'une sagesse supérieure et d'une autorité divine, on n'acceptera pas facilement qu'il ait l'air de donner des leçons de moralité. Pour tout dire, dans une chaire laïque, tout ce qui prendrait l'aspect d'un sermon a quelque chose de déplaisant et presque d'offensant.

Aussi n'est-ce pas non plus un sermon que j'entreprends ici; et même ce que je voudrais montrer, c'est précisément ce qu'il y a d'insuffisant, d'inégal aux besoins de notre temps dans cette idée d'une conscience morale innée, universelle, également prête chez tous à résoudre toutes les questions qui devraient se poser à elle, mais que justement elle est loin de se poser. Ce que je voudrais faire sentir, c'est qu'il nous faut étendre l'idée que nous nous faisons en général de l'éducation morale, de son domaine et de ses moyens, et qu'elle ne se borne pas, si grande et si difficile que soit déjà cette tâche, à inculquer aux enfants de bonnes habitudes et à leur faire acquérir ce qu'on appelle des *vertus*, mais qu'elle doit faire comprendre à chacun son rôle et sa fonction dans la vie collective, et susciter dans les consciences, au delà de cette bonne volonté générale et vague dont on usera comme on pourra, une bonne volonté informée, capable de discerner et d'éprouver avec force les exigences réelles qui s'imposent à l'action concrète, ou tout au moins curieuse de les connaître.

Dans l'éducation morale ainsi comprise, aucune personne, aucun groupe, aucune classe sociale n'a la prétention de faire la leçon aux autres et encore moins de se poser en modèle. Il s'agit au contraire de comprendre que, du fait même du milieu social qui nous est commun, nous participons tous plus ou moins à la même éducation morale et qu'elle est insuffisante; que presque tous les reproches que nous pourrions être tentés de nous adresser les uns aux autres, les ouvriers aux bourgeois, les consommateurs aux producteurs, les hommes d'action aux intellectuels, les novateurs aux traditionalistes, seraient inopérants et vains parce qu'il serait trop facile de les retourner et d'établir un certain équilibre dans les responsabilités.

D'ailleurs, il ne s'agit pas de se quereller sur des responsabilités ; il s'agit d'obtenir des résultats.

En réalité nous ne pouvons rien dans ce domaine les uns sans les autres, puisque c'est l'opinion publique elle-même qui est peut-être à transformer. Si, dans le domaine du savoir et des techniques, les hommes peuvent dans une large mesure se remplacer les uns les autres, il en est tout autrement dans le domaine du vouloir et de la conscience. Personne ne peut demander à autrui d'être moral à sa place, ni s'en charger lui-même à la place d'autrui. Mais il est aussi dans la nature des choses que tous le soient ensemble, et, si possible, également, puisque l'imperfection morale des uns paralyse ou rend inefficace la bonne volonté des autres.

Il y a donc quelque chose de juste dans la pensée dont je parlais tout à l'heure et selon laquelle la conscience est à la fois une faculté intime, personnelle, qui appartient en propre à chacun, et une faculté universelle, qui doit être présente chez tous et, en un sens, être égale chez tous. Mais on a trop facilement confondu ce qui est désirable et ce qui est ; on a trop naïvement supposé que ce qui doit être est déjà réalisé. On se figure, par une sorte de pragmatisme instinctif, que puisqu'il faut que tous les hommes aient une conscience, ils l'ont d'emblée comme un « instinct divin » ; ou encore on pensera qu'il suffit de vouloir être honnête homme, pour l'être en effet, comme si l'on pouvait, de science infuse, savoir ce que, dans chaque condition, dans chaque circonstance de la vie, cette volonté d'être honnête nous commandera de faire. De pareilles suppositions ne deviennent à peu près soutenables que parce qu'on fait précisément abstraction des devoirs réels pour se limiter, sans sortir du for intérieur, à la bonne volonté seule.

Loin de moi, certes, la pensée de faire fi de cette bonne volonté, qui est une condition nécessaire de toute moralité. Mais ce qui semble acquis, c'est qu'elle est loin de suffire ; que même, pratiquement, il est vain de la requérir, si l'on ne nous donne aucun moyen de la susciter, et que le seul moyen de la susciter c'est précisément de lui fournir un aliment, de lui proposer un but. L'éducation morale, au sens large que j'indiquais tout à l'heure, est en grande partie solidaire d'une instruction sociale qui nous fait grandement défaut. En dehors de là, il y a sans doute des procédés pratiques de dressage qui sont particulièrement nécessaires quand il faut agir sur l'enfant ; auprès de lui, en effet, les raisons tirées de l'expérience

de la vie sont peu efficaces puisque cette expérience lui manque en grande partie. Mais quoiqu'il reste toujours quelque chose de l'enfant dans l'homme comme il y a déjà de l'homme dans l'enfant, le dressage en question ne saurait être toute l'éducation.

Il faut donc bien en venir à suspendre celle-ci aux fins mêmes pour lesquelles on l'entreprend. C'est pourquoi, comme je l'écrivais naguère, « pénétrer la conscience d'esprit social et du sentiment du bien public, pénétrer la vie sociale de conscience et de droiture, voilà le double programme que nous avons à remplir ». C'est cette idée dont je voudrais aujourd'hui mettre certains aspects en lumière.

*
* *

I. Que la conscience morale se soit jusqu'ici beaucoup trop isolée en elle-même, c'est ce qui résulte déjà des observations qui précèdent. Car si l'on veut — et l'on comprend qu'il y ait intérêt à cela — que tous les hommes se sentent responsables devant la loi morale, si à ce désir s'ajoute la croyance à une sanction religieuse qui consacre cette responsabilité et qui menace le coupable même en dehors de cette vie, il faut nécessairement réduire cette loi à un minimum également accessible à tous, en limiter les exigences à ce qui semble au pouvoir du plus humble et du moins bien doué. A ce compte on ne peut guère demander à tous que la bonne volonté en laissant dans l'ombre la valeur des fins à poursuivre, la nature des résultats à obtenir, et encore plus celle des moyens à employer. Car de tels calculs, de telles connaissances dépassent les facultés de la moyenne des hommes. On sent trop injuste de punir celui à qui elles manqueraient. On pourrait sans doute se demander si en toute rigueur la bonne volonté est si uniformément répartie entre les hommes et si les uns ne naissent pas avec un tempérament moins violent, plus équilibré, se prêtant mieux à la maîtrise de soi; si une intelligence plus pénétrante, une imagination plus vive ne sont pas aussi un secours pour la conscience en lui permettant de mieux sentir le prix de certains buts, de mieux sympathiser avec des intérêts étrangers ou lointains. Mais, encore une fois, il y a un intérêt pratique à dire aux hommes qu'ils peuvent, qu'ils sont responsables, et que la bonne volonté est à leur portée; c'est une manière de créer cette bonne volonté et de susciter ce pouvoir. Les sociétés ne sont pas chargées de faire une psychologie exacte; mais elles fabriquent avec un

instinct assez sûr une psychologie utile; elles ne visent pas à la pure vérité, mais elles affirment ce qu'elles ont intérêt à rendre vrai de cette manière. Elles ne sont pas philosophes, elles sont pragmatistes; et cela est très différent.

Seulement on voit combien cette conception tend à rétrécir le champ de la conscience. Elle s'habitue à regarder presque uniquement en dedans; on l'incite à cet « examen de conscience », la plupart du temps aussi *rétrospectif* qu'introspectif, et d'où ne résultent guère que des sentiments tout subjectifs de repentir ou de satisfaction morale, mais non pas une compréhension plus juste et plus pénétrante des choses à faire et des raisons de les faire. L'homme consciencieux semble se vouer à l'acquisition de *vertus*; sa préoccupation dominante est celle de son *mérite* ou de son *démérite* plutôt que celle du bien à réaliser. Il n'est pas jusqu'à la notion de devoir, si évidemment sociale par sa nature et par ses origines, qui ne se rabougrisse à la notion d'un devoir envers soi-même, au point que Kant en vient à cet évident sophisme : que s'il n'y avait pas de devoir *envers soi-même*, il n'y en aurait d'aucune sorte; comme si parce que le commandement du devoir s'adresse à notre volonté, ce qui est une vérité naïve, il en résultait que notre volonté, dût prendre pour unique objet notre propre personne, ce qui est un paradoxe.

Quelle est, historiquement, la principale cause de ce tour pris par notre sens moral? Je ne veux instituer ici aucune querelle de doctrine; au moment où nous avons besoin de mettre en œuvre toutes nos forces morales, nous n'avons pas le droit d'en négliger ni d'en discréditer aucune. Mais enfin il est difficile de ne pas voir quelle part a eue le christianisme dans l'évolution que je viens de décrire et que, à certains égards le stoïcisme avait déjà préparée. Cette constatation même n'a rien, nous allons le voir, qui soit de nature à froisser les croyants. Non seulement il est tout à l'honneur de la religion chrétienne qu'elle ait, plus expressément, plus assidûment qu'aucune autre institution, assumé, pendant des siècles, la délicate fonction de l'éducation morale commune et populaire, dont on ne constate dans l'antiquité aucune organisation précise; mais il était peut-être utile que la religion donnât cette éducation sous cette forme, et impossible qu'elle la donnât autrement. Il était, en effet, difficile d'élever les masses et des masses fort incultes à un vif sentiment de l'obligation morale, de la responsabilité, de l'autorité de

la conscience, autrement qu'en commençant par former la réflexion morale, par constituer la personne morale elle-même et par rehausser à ses yeux sa propre dignité. C'était sans doute un moment particulièrement délicat du progrès moral.

D'autre part l'office d'une religion telle que le christianisme pouvait-il être d'une autre nature? Il y a deux facteurs bien distincts dans la moralité, la Régulation et la Motivation. Il y a le code des règles à suivre et il y a le système des images, des sentiments, des sanctions admises, qui sont de nature à déterminer les volontés. Entre la régulation et la motivation, il n'y a pas un rapport rigoureux et fixe. La motivation dépend de l'état mental des individus, la régulation des exigences de chaque société. Par nature, les religions, et aussi bien le christianisme, en dehors des pratiques qui leur sont propres, ne peuvent guère faire qu'adopter les règles communes de vie sociale qui sont admises dans les milieux où elles règnent; mais elles peuvent y ajouter un ensemble d'images, de symboles, de sentiments et d'émotions, de cérémonies suggestives ou commémoratives, propres à dresser ou à solliciter la volonté. Les croyants les plus attachés à l'Évangile sont les premiers à reconnaître qu'il est impossible d'y trouver un programme d'organisation politique, économique ou même familiale. Ce qu'ils y trouvent c'est un esprit, une inspiration qui rayonnera dans toutes les directions, selon les besoins du temps et du milieu. Et comment eût-il pu autrement s'adapter aux profondes transformations de la civilisation à travers une vingtaine de siècles? Comment, si l'Évangile avait été un code, ce code fait pour les milieux de l'Empire romain, ou tout simplement pour le petit peuple juif, aurait-il pu rester celui de l'Europe féodale ou de la civilisation moderne? Ce fut, en un sens, la condition de sa diffusion et de sa vitalité de n'être pas un système complet et de contenir plus de virtualités que de déterminations.

Seulement il faut bien, après avoir expliqué et par là même justifié en partie le développement de notre individualisme moral, le subjectivisme de notre conscience, en reconnaître les inconvénients, aujourd'hui tangibles, et avouer qu'il est grand temps de rétablir l'équilibre entre la bonne volonté et ses fins, entre la vertu et ses usages sociaux, entre les intentions et les actes, entre la motivation et la régulation. Il paraît indispensable que notre éducation morale se retourne du sujet à l'objet, et demande à la conscience, maintenant qu'il y a une conscience, de regarder au dehors et non plus au

dedans. On a passé des siècles à fabriquer une lunette un peu délicate, à en polir les verres; il faut maintenant se servir de la lunette, et observer.

En effet, tandis que la conscience se développait ainsi pour elle-même, apprenant le scrupule plutôt que l'action, les fonctions si complexes de la vie moderne se développaient de leur côté suivant les nécessités de la vie sociale; elles évoluaient en vertu de leurs lois propres, sans dépendance véritable à l'égard de l'esprit chrétien ou religieux qui les côtoyait ou les enveloppait, plutôt qu'il ne les dominait et ne les déterminait, sinon parfois d'une façon tout extérieure. La conscience était ainsi de plus en plus débordée et se dessaisissait de presque toute juridiction sur des multiples modes d'action qui ne paraissaient plus engager que des intérêts « temporels », sans rapport direct avec la moralité. Elle n'était en aucune manière préparée à les juger.

Corrélativement une cause opposée travaillait dans le même sens. On se persuadait que les phénomènes sociaux étaient soumis à des lois naturelles et nécessaires et qu'ils étaient pour autant soustraits à l'action des lois morales. Il était vain, ou inefficace, d'essayer d'intervenir dans le mécanisme de ces lois naturelles; on ne pouvait en déranger le cours. Si l'on voulait corriger un mal, pensait Spencer, on ne faisait que le déplacer et quelquefois le remplacer par un pire. La « charité » n'était la plupart du temps qu'une maladresse; en tout cas si elle palliait certains effets des nécessités économiques ou de l'organisation politique, elle n'atteignait pas les causes des misères que l'on tâchait de soulager, mais qu'on était impuissant à prévenir. Personne d'ailleurs n'était chargé de les prévenir. Les causes étant « sociales », les individus, dans leur conscience toute concentrée sur la personne, sentaient leur responsabilité à couvert en même temps qu'ils se persuadaient de leur impuissance. Donc « les affaires étaient les affaires », elles avaient leur logique propre, dépourvue de tout caractère moral. Produire, vendre, acheter, gagner, placer son argent, tout cela devenait étranger à la conscience qui n'avait rien à y voir; on n'avait guère à y respecter que certaines règles du jeu; tant pis pour les maladroits, les ignorants, les naïfs, les malchanceux; est-ce ma faute si la nature a été parcimonieuse à leur égard ou le destin défavorable? La politique, comme l'économique, échappait de même aux prises de la morale. L'ordonnance des États était un produit de l'histoire, ou,

ce qui est une autre manière de parler qui traduit la même pensée fataliste, un décret de la Providence. Il n'y avait qu'à s'incliner et à se débrouiller comme on pouvait suivant les règles d'un jeu d'échecs dont nous n'avions pas posé les pièces à l'origine.

Sans doute on pouvait se souvenir qu'il y avait un « Décalogue » qui, lui, était bien un code, un reste d'une vieille législation élémentaire inscrite sur les Tables du vieux Livre, plutôt qu'il n'était l'émanation du nouveau. Mais s'il défendait de tuer, de voler, il laissait dans une entière indétermination ce point essentiel : quand vole-t-on et même, n'y a-t-il pas bien des manières de tuer et des degrés dans le meurtre? La vie a des degrés; qui agit de façon à l'amoindrir, tue un peu. De même, par exemple, vole-t-on en prélevant un profit sur une marchandise, un intérêt sur l'argent? Le prêt à intérêt condamné d'abord sans restriction comme « usure » s'est pourtant maintenu et même développé comme une nécessité inéluctable de la vie économique, et la conscience était ainsi comme bafouée pour s'être mêlée, sans compétence, d'une question subtile où elle ne voyait goutte. Dans la sphère de la vie politique également les institutions se transformaient tantôt par lente évolution, tantôt par brusques révolutions sans qu'il fût aisé pour la religion de prendre parti. Sans doute, en général, elle prenait le parti de « l'Ordre ». Mais où est l'ordre véritable, c'est-à-dire le plus juste et le plus stable? L'ordre présent ne peut-il être plein de désordres et gros de révoltes? L'ordre traditionnel peut-il subsister quand certains de ses éléments évoluent plus vite que d'autres, quand des traditions étrangères s'infiltrent incessamment dans la nation? Là encore il fallait donc se résigner, s'adapter en se contentant de « rendre à César ce qui est à César », c'est-à-dire en abdiquant dans l'ordre politique comme dans l'ordre économique.

II. Ainsi la principale force éducatrice consciente, — en dehors de celles qui s'exercent spontanément dans la vie elle-même, — ne pénétrait pas l'action sociale dans ses multiples manifestations. Nous avons une morale très générale qui suffirait peut-être si nous n'étions que des « hommes en général », alors que, dans la majeure partie de notre existence, nous sommes des citoyens, des chefs de famille, des ouvriers, des hommes d'affaires, des travailleurs de l'esprit, etc. A l'égard de toute cette série d'activités notre conscience reste flottante, comme un esprit qui n'aurait pas trouvé son corps. Il semble que, à l'ambition spécieuse d'une morale universelle,

identique pour tous, valable pour tous les temps, on ait sacrifié le souci d'une morale efficace, agissante, réellement normative des activités diverses des hommes.

Dès lors ces activités ne reconnaîtront plus guère d'autre discipline que la logique de leur développement propre, les règles de leur technique spéciale; mais elles perdront de vue, comme l'avait si fortement senti A. Comte, les exigences de l'ensemble social où elles s'insèrent, et qui seul, en leur donnant leur véritable sens, peut définir où est pour chacune d'elles le bien et le mal. Veut-on quelques exemples ?

L'industriel fabrique n'importe quoi, en n'importe quelles proportions, sans autre règle que la possibilité de vendre. Mais cette possibilité, il espère toujours pouvoir l'étendre par une réclame habile qui crée, sinon le besoin, du moins le désir. Cette réclame elle-même ne se pique guère de véracité, quoiqu'elle prenne souvent aujourd'hui, pour mieux séduire, des allures pseudo-scientifiques. Peu lui importe l'exactitude ou même la vraisemblance de ses affirmations, puisqu'elle sait que non seulement le contrôle est impossible à l'immense majorité des clients, mais surtout qu'elle ne saurait se heurter à aucun démenti. Tout fabricant cherche à donner à la marchandise l'apparence de ce qu'elle n'est pas : au coton l'apparence de laine ou de soie, à une étoffe creuse le toucher d'une étoffe forte, à la margarine l'aspect du beurre. Un chimiste gagne une fortune en découvrant un procédé pour incorporer au chocolat une plus forte proportion de sucre. « Paraître » n'est pas seulement une maxime de vie mondaine; c'est un axiome économique. L'acheteur imagine que du moment qu'il est légitime possesseur de son argent, il n'a compte à rendre à personne de la manière dont il le dépense, sans comprendre que par cette dépense il encourt une responsabilité dans l'élévation des prix ou dans la direction de la production. Qui mesurera dans quelle proportion l'insouciance des nouveaux riches, et j'entends ici ceux de toute classe, n'a pas contribué à la hausse effrénée de tous les prix? Le propriétaire considère le profit qu'il retire de son domaine, mais non pas l'utilisation la plus rationnelle du capital qu'il détient. Sans doute, en général, dans des circonstances normales les deux intérêts coïncident. Mais il peut arriver telle circonstance où il ait avantage à laisser son champ inculte, son terrain non bâti, sa maison inoccupée, son usine arrêtée, sa mine inexploitée : il les laissera. La propriété appa-

rait donc comme un droit qui ne fonde pas d'obligation correspondante, tandis qu'elle est une fonction sociale qui demande à être exercée dans des conditions déterminées par l'intérêt collectif.

Nous ferons des constatations analogues si nous passons aux professions dites libérales. Le journal insère n'importe quelle réclame : il ne fait que louer « son mur », suivant la formule connue. La Presse qui pourrait être, qui serait normalement l'organe de l'opinion publique ou le moyen de faire son éducation, n'est plus guère qu'une affaire; on flattera l'opinion pour réussir, mais on ne la guidera pas; on ne l'informera même pas exactement. Il y a des faits que jamais la presse ne consentira à faire connaître, des doléances qu'elle n'accueillera pas, malgré l'utilité que pourrait avoir cette publicité, parce que le journal redoute d'offenser telle clientèle, telle puissance financière. Une sorte de chantage négatif et virtuel impose certains silences. Voici maintenant l'avocat qui accepte de défendre n'importe quelle cause sous prétexte que c'est son rôle et que les bonnes causes n'ont que faire de son talent; qui met toute son habileté professionnelle à sauver un chenapan, à empêcher l'inculpé de répondre aux questions du juge d'instruction. Voici l'artiste qui, au lieu de répondre à l'appel de son propre idéal, préfère consulter le goût de la clientèle qui paye le mieux, ou qui, prisonnier de son propre succès, se fixe et s'immobilise dans le genre où il s'est fait un nom. Voici enfin l'érudit qui oublie trop, lui aussi, que l'intelligence a ses fonctions et qu'elle ne doit pas se dépenser inconsidérément parce que chacun doit compte à l'humanité de ces dons là aussi. Sans en venir aux étroites et imprudentes limitations que prétendait imposer Auguste Comte au travail scientifique, on peut admettre qu'elles étaient dictées par un sentiment très juste des devoirs sociaux de l'esprit. Quel profit, même purement intellectuel, l'humanité peut-elle retirer d'une étude sur « l'emploi des participes chez Tacite » ou sur « les lois de la place des mots dans le pentamètre d'Ovide »? Quel intérêt même peut-il y avoir à approfondir certains concepts périmés de la Physique Aristotélicienne? Certes, le désintéressement de l'esprit est une noble chose; et il est toujours très difficile de dire ce qui servira ou ne servira pas. Encore faut-il distinguer les connaissances qui atteignent une réalité durable, comme celles qui s'attachent à la nature, morale ou matérielle, de celles qui ont un caractère purement rétrospectif et ne peuvent faire plus que de sauver de l'oubli quelques épaves du passé. Et puis, il ne s'agit pas ici de fixer une règle, peut-

être indéfinissable, des études à faire ou à délaisser; il s'agit seulement d'éveiller un scrupule, actuellement tout à fait inconnu, dans la conscience professionnelle du savant. Qu'il tranche la question librement et non selon les convenances et les dogmes d'un « pouvoir spirituel », comme le rêvait Auguste Comte, nous l'admettons bien volontiers; mais que du moins, il se la pose au lieu de céder sans examen aux entraînements d'une curiosité scolastique ou aux suggestions d'un intérêt tout « académique ».

Ainsi, en même temps que la conscience morale se concentrait sur elle-même et sur l'individualité, les activités sociales les plus diverses, dont est faite la substance même de la vie collective, se *démoralisaient* du même coup. Chacune en venait à se traiter elle-même comme sa propre fin, oubliant qu'en vertu même de la division du travail, elles ne sont toutes que des moyens dans la vie de l'ensemble.

Dans un temps normal, on ne s'aperçoit pas trop des dangers de cette situation parce qu'un certain équilibre s'est établi entre les divers besoins; les abus trop criants sont prévenus, les diverses forces sociales se réfrènent mutuellement et se tiennent en respect; et les optimistes célèbrent les « Harmonies économiques » ou admirent la « Morale de la concurrence ». Satisfaction bien médiocrement justifiée encore, même en temps de tranquillité et de prospérité sociale. Mais que l'ordre extérieur vienne à être profondément troublé comme il l'est aujourd'hui, que l'appauvrissement général rende plus âpre la lutte pour la vie et tous les luxes plus critiquables, que l'incertitude du lendemain, le caractère précaire et rétréci de la circulation, en un mot le *manque de communication entre les temps et entre les lieux*, aient fait disparaître toute règle, toute moyenne, aient rendu presque impossible les prévisions et les comparaisons qui maintiennent jusqu'à un certain point l'ordre et la sécurité, et l'on sentira à quel point est fragile cette armature extérieure qui peut bien créer l'apparence d'un ordre moral, mais n'en contient pas la réalité spirituelle.

Si la guerre a rendu plus manifeste cette désorganisation, elle a mis en évidence que les germes en préexistaient, et que la culture morale, qui seule pourrait rétablir du dedans cette solidarité nécessaire des fonctions sociales, est la nécessité fondamentale de l'heure présente.

III. Un des aspects les plus importants de cette sorte de dislocation, c'est la baisse d'un des caractères les plus essentiels d'une société

vraiment fondée sur le développement de la conscience, d'une société réellement démocratique, le caractère de *contractualité*. L'instabilité des prix a rendu de plus en plus impossible la pratique normale des marchés. On ne peut plus conclure d'achats en vue d'une fourniture régulière et durable. Chacun refuse de s'engager parce qu'il est impossible de savoir à quoi l'on s'engage. Plus de catalogue stable sur lequel on puisse fonder une commande, établir un devis. On ne sait ce que sera le change, ce que sera le prix de la marchandise, si après se l'être assurée, on pourra la transporter et la livrer.

Les mêmes surprises se produisent du côté de la main-d'œuvre, et ici il faut bien le dire, il n'y a pas eu seulement une difficulté de contracter et d'organiser la production ou l'échange : nous avons assisté à un véritable système de rupture de contrats. La récente grève des imprimeurs en est un des plus frappants exemples. Malgré un contrat de travail qui le liait jusqu'au 1er juin, le syndicat des ouvriers typographes des journaux parisiens déclarait *subitement* la grève le 10 novembre 1919. Ayons le courage de le dire : de pareilles pratiques sont incompatibles avec toute vie sociale organisée, et le seraient sous n'importe quel régime économique. Elles le seraient plus encore sous un régime socialiste où, par définition, la solidarité serait forcément plus étroite, plus nettement définie, entre les corporations, qu'elle ne l'est aujourd'hui, où surtout la responsabilité de chaque corporation vis-à-vis de l'ensemble du corps social devrait être rigoureuse. Aujourd'hui cette responsabilité est inexistante. Tandis que l'employeur peut être poursuivi pour brusque renvoi et que les tribunaux ont sans cesse à prononcer sur des litiges de ce genre, le brusque abandon du travail n'a aucune sanction, alors même que par son échec, la grève se révèle parfois injustifiée, et que les prétentions mises en avant sont reconnues impossibles à satisfaire. Le Marxisme accusait le capital d'exercer sur le prolétariat une sorte de chantage, parce que, en détenant les moyens de production, il tenait l'ouvrier à sa merci. Ce fut peut-être la situation à un certain moment, bien que la fameuse « loi d'airain » ait été démontrée fort inexacte dans sa teneur précise. Mais ne semble-t-il pas qu'aujourd'hui la situation soit retournée et que si la puissance qui dans la lutte économique permet de dominer l'adversaire a changé de camp, elle n'a pas changé de procédé? Je ne veux naturellement pas discuter ici une pareille question, mais j'y trouve l'occasion de montrer d'une manière particulièrement frappante l'insuffi-

sance radicale du sens social où je prétends qu'est l'essentiel de la conscience.

D'une part, en effet, une corporation qui décide la grève pour une augmentation de salaire se place uniquement en cela au point de vue de ses besoins, des exigences qui lui paraissent normales et qui le sont peut-être. Mais elle ignore d'ordinaire, elle ne peut ni surtout ne veut savoir d'où viendront les ressources sur lesquelles seront prélevées les sommes nécessaires. Les cheminots réclamaient « leurs cent sous », et je ne pense pas que cette exigence en elle-même parût bien extraordinaire, même alors. Mais ce qui était remarquable, c'est qu'à aucun moment on ne s'est demandé quelle en serait la répercussion sur le budget de l'entreprise. Même observation pour la grève des journaux; il a été démontré qu'il était impossible de satisfaire aux demandes des grévistes sans bouleverser et peut-être compromettre l'industrie du journal. Dès à présent on peut dire que, à moins d'inventions imprévues qui permettent de diminuer par d'autres côtés, le prix de l'impression, les salaires des compositeurs et correcteurs d'imprimerie rendent à peu près impossible l'édition de travaux savants, publiés nécessairement à un petit nombre d'exemplaires; seuls les ouvrages populaires ou les revues à grand débit peuvent faire leurs frais. C'est dès aujourd'hui une menace extrêmement grave pour la diffusion de la pensée et de la science françaises dans le monde. Si un changement n'intervient pas de quelque côté, notre admirable et douloureuse victoire, dont déjà nous faisons les frais dans une proportion plus forte qu'aucun de nos alliés, sera suivie d'une éclipse étrange du génie français au moment même où il devrait bénéficier d'une incomparable autorité. Voilà des répercussions dont on ne s'inquiète pas, lorsque l'on considère isolément des exigences corporatives.

Mais il est un autre point sur lequel se révèle peut-être encore davantage l'absence de cet « esprit d'ensemble » que requérait Auguste Comte, et du sentiment correspondant de la contractualité. C'est que dans les luttes économiques le public est étrangement perdu de vue. La lutte menée entre la capital et le travail se fait presque tout entière aux dépens du public qui n'en peut mais. Une grève dans les transports, dans les postes, dans le journal, quels qu'en soient les motifs et quel qu'en soit l'aboutissement, engendre pour une foule de travailleurs, de consommateurs, d'organes sociaux de toutes sortes des gênes et des pertes incalculables; en réalité ce

sont ces tiers, en principe étrangers à la lutte, qui en sont les victimes et quelquefois les seules; et ils le sont même doublement, puisque c'est ce même public sans défense, qui, après avoir subi ainsi d'arbitraires dommages, paiera finalement encore, soit sous la forme de tarifs majorés, soit sous la forme d'impôts nouveaux, le triomphe du travail sur le capital. Quant à ce dernier, qu'il s'agisse d'un employeur privé ou qu'il s'agisse de l'État, il arrive presque toujours à se tirer d'affaire, après une gêne passagère, parce qu'il se retourne contre le consommateur ou contre le contribuable; ni le consommateur ni le contribuable qui a commencé à subir des vexations irritantes, n'avait pourtant jamais eu à refuser ce qu'il est, en fin de compte, appelé à payer. Il y a là une injustice si flagrante qu'on se demande comment elle peut être si facilement tolérée et même acceptée par ceux qu'elle lèse aussi arbitrairement.

Mais je veux surtout insister sur la méconnaissance qu'elle comporte de la contractualité sociale, sans laquelle aucun ordre n'est possible dans la collectivité. En effet, indépendamment des contrats expressément conclus entre les deux parties, employeurs et employés, on peut considérer comme un réseau extrêmement complexe de « quasi-contrats » le système des relations sans lesquelles la vie collective et en particulier la vie urbaine devient radicalement impossible. L'employé n'a pu se loger en banlieue que parce qu'il a compté sur le métropolitain pour arriver à temps à son bureau. S'il n'y arrive pas, les affaires qui l'attendent sont en souffrance; le public qui à son tour comptait sur lui, voit également rompu l'espèce de contrat que constitue, vis-à-vis de ce public, l'existence même d'un service quelconque. Arbitrairement lésés l'acheteur qui ne trouve pas le magasin ouvert, la classe qui ne trouve pas le professeur, les plaideurs qui ne trouvent pas l'avocat ou le juge, le commerçant qui ne peut faire expédier la lettre ou la marchandise annoncée, le médecin qui ne peut être appelé ni arriver à temps auprès du malade : toute une chaîne de contrats ou de quasi-contrats se trouve rompue parce qu'un seul, en un point, est rompu par une décision isolée, prise sans aucun égard pour le système consistant et solidaire des fonctions sociales. Une telle pratique apparaît comme la négation même de toute justice. On peut ajouter qu'elle est en particulier, comme nous l'avons dit, la négation de tout socialisme. Une telle pratique enfin n'a véritablement plus rien de commun, en raison des transformations sociales, avec le moyen de

protection et de défense légitimement et même bien tardivement accordé aux salariés par la loi de 1864.

En vain objecterait-t-on que ces procédés de lutte s'expliquent et s'excusent par cette considération que les bases mêmes de l'organisation sociale sont injustes; cela, nous l'avons nous-même reconnu dès longtemps[1] et c'est pourquoi nous continuons à penser que la liberté toute seule, telle que l'entendent certains économistes, ne suffit pas à définir et à réaliser la justice. Mais qu'aura-t-on gagné si aux injustices *de fait*, contenues dans un état social dont personne n'est responsable, on ajoute des injustices *voulues*, des violences qui ne peuvent que compromettre tout effort vers l'amélioration de l'ordre social? La collectivité seule est qualifiée pour opérer graduellement les rectifications nécessaires de son organisation selon une meilleure justice.

IV. Comme il est aisé de le voir maintenant, la conversion de la conscience dans le sens social implique une rectification du sentiment du droit. Le sentiment du droit est à peu près la seule forme sous laquelle la morale ait pénétré les fonctions concrètes de la vie sociale. Mais il a subi la même altération que la conscience elle-même; il a pris un aspect purement individualiste. Le droit se formule presque exclusivement en termes de revendications; on n'en voit que le contenu, c'est-à-dire un ensemble d'avantages personnels ou corporatifs qu'il s'agit d'obtenir. Nous sommes un peuple qui semble se souvenir toujours d'avoir vécu longtemps sous un régime de bon plaisir et de despotisme et d'avoir été obligé de conquérir violemment les garanties nécessaires et les plus élémentaires libertés. En changeant de régime, il n'a peut-être pas changé d'attitude. La conquête du droit continue à lui apparaître sous la figure d'une prise de la Bastille.

C'est pourquoi les penseurs antirévolutionnaires, comme Comte et ses disciples, en viennent à nier le droit *subjectif*, c'est-à-dire le droit-revendication, pour ne laisser subsister que le droit *objectif*, c'est-à-dire la règle selon laquelle les divers intérêts en jeu dans la société doivent s'équilibrer, et qui trace les frontières entre les libertés coordonnées. C'est aller trop loin, suivant moi, non seulement parce que l'effort des individus ou des groupements pour obtenir certaines garanties est en lui-même, sous réserve des moyens

1. *Justice et Socialisme* date de 1892, et nous n'avons rien à en renier.

employés, un effort légitime, mais parce que, pratiquement, les abus de pouvoir subsisteraient ou surgiraient si cette force antagoniste disparaissait. Il reste incontestable, pourtant, que cet effort est sujet à des limites et à une règle qui lui sont extérieures; aucune prétention ne contient en elle-même sa propre justification. *La personne réelle ou la personne civile est le bénéficiaire du droit; elle n'en est pas véritablement le sujet.* Une revendication n'acquiert le caractère d'un droit que dans la mesure où l'on a pu établir sa compatibilité avec les autres droits, c'est-à-dire où elle peut s'intégrer au système de la collectivité pris dans son ensemble. Aucun droit ne peut donc être défini isolément et chaque droit n'est tel qu'en fonction de tous les autres. Nulle part il n'y a un droit que parce qu'une société existe et pour qu'elle existe. Ici donc, encore une fois, ce n'est pas la conscience tout intérieure et tout individuelle qui peut nous fournir la mesure du droit. Ce n'est qu'en considérant l'ensemble social qu'elle peut établir ce que le droit autorise, ce qu'il interdit, ce qu'il exige. Le désir, le besoin, la force sont choses de la nature, sans caractère moral. Le droit est chose sociale, il définit les relations des éléments de la société entre eux, et ne peut le faire qu'en définissant la relation des éléments avec le tout. Je l'ai déjà indiqué tout à l'heure en parlant de certaines revendications corporatives. On le sentira plus nettement dans certains cas particuliers. Peut-on poser le « droit » des bouilleurs de cru, le droit au cabaret et à l'ouverture des cabarets? Dans un tout autre ordre d'idées, le droit d'enseigner, le droit de plaider, le droit d'exercer la médecine? Partout vous voyez que le droit de chacun est ou devrait être limité par le droit de tous, et finalement par le droit de la collectivité à protéger son existence. Le droit de propriété lui aussi, qui apparaît en fait comme le type même du droit individualisé, est soumis à une foule de limitations, déterminées par la garantie indispensable des droits de la collectivité, et il tend à l'être de plus en plus.

A y bien regarder le droit détermine plutôt encore nos devoirs que nos avantages : s'il nous est conféré, c'est surtout pour nous permettre d'exercer certaines activités auxquelles la société est intéressée.

Une autre correction nécessaire de l'idée courante du droit, c'est qu'il importerait de ne plus le concevoir comme absolument rigide. Sans doute par nature le droit est définition, détermination; il est

destiné à prévenir ou à corriger l'arbitraire dans les relations sociales. Il est pourtant pratiquement indispensable qu'il reprenne une certaine élasticité qu'il a perdue, toujours sous l'effet de la crainte instinctive du bon plaisir et des abus du pouvoir. Mais enfin la nature et surtout la société ne sont pas quelque chose de mathématique; tout ne peut être rigoureusement prévu ni calculé. « On a vu quelquefois certains mécaniciens, disait récemment un député à la Chambre, qui à la fin de leurs huit heures, sans avoir terminé leur tâche, n'ayant pu amener leur train à l'endroit où il fallait, le laissaient sur des voies de garage. » On aperçoit nettement ici la différence entre le point de vue subjectif et le point de vue objectif. Subjectivement la tâche était terminée si les huit heures étaient passées; objectivement elle ne l'était pas puisque le résultat nécessaire n'était pas obtenu, en vue duquel ces tâches étaient organisées et distribuées. Or la vie du corps social ne s'alimente pas avec des heures, mais avec des produits et des résultats. La conception d'un droit rigide suppose une idée toute mécanique de l'homme, de la société, de la nature même, qui les enveloppe. Une telle idée est manifestement absurde. Il y a bel âge que le bon sens français l'a ridiculisée dans la *Farce du cuvier*. Il faut donc que sans cesse le droit dont le caractère est de prévoir et d'être préétabli, s'adapte pourtant à l'imprévu des événements et se règle, non sur la lettre pure, mais sur les fins en vue desquelles il a été constitué. Certes il n'est permis à personne, par définition, d'exiger plus qu'il ne lui est dû; mais il est loisible et il peut être moralement obligatoire si les circonstances le demandent, de donner plus qu'on ne doit en toute rigueur. C'est donc encore une fois la conscience qui doit animer le droit, et doit être comme l'esprit qui s'ajoute à la lettre en en respectant le sens. C'est elle qui interprétera la règle du droit par la considération de la fonction, et mesurera les exigences de la fonction à sa place dans la vie de l'ensemble.

Enfin, si l'on admet ces principes, on aperçoit une autre rectification nécessaire à notre idée et à notre pratique du droit, rectification dont nous sommes peut-être encore plus éloignés que de la précédente. Si le rôle du droit est de déterminer et de prévoir, d'organiser le système des actions sociales, non d'une manière mécanique, mais d'une manière souple et intelligente, il est impossible que le droit se meuve dans les ténèbres. Il veut la lumière, toute la lumière possible, sur les conditions et la portée de nos actions respectives.

C'est déjà bien assez que tant d'incertitudes inévitables subsistent, sans que les hommes y ajoutent encore une foule de cachoteries, de mystères, de mensonges qui détruisent la sécurité de l'action et l'obligent à marcher à l'aventure ou même l'engagent sur de fausses pistes. Auguste Comte avait encore ici une forte maxime dont nous aurions bien besoin de nous inspirer : « Vivre au grand jour. » Si, comme je l'ai déjà montré, toutes les relations sociales sont ou doivent tendre à devenir contractuelles, ou tout au moins quasi contractuelles, il faut vraiment jouer cartes sur table. Nos lois sur la diffamation, comme le remarquait déjà Comte, seraient à réformer radicalement. Elles ont l'air d'être faites pour protéger toutes les tromperies ou tous les abus, en entravant systématiquement tous les démentis utiles. Certes, c'est si l'on veut une diffamation caractérisée que de dénoncer une fourberie; et dans l'état actuel de notre législation et de nos mœurs, il est presque impossible de procéder à cette opération d'assainissement. Mais on peut estimer que cette impossibilité est antisociale. Comment! il sera permis à un fabricant d'apéritifs d'affirmer que le sien est oxygéné, et il ne sera permis à personne de dire que cela est un mensonge et un non-sens! Il sera permis à des charlatans d'attirer une misérable clientèle en se vantant de guérir en quelques séances des maladies qui jusqu'ici sont à peu près réfractaires aux efforts de la médecine la plus sérieuse, et l'on n'aura pas le droit d'afficher et de proclamer que c'est une effronterie préjudiciable non pas seulement à la bourse de quelques imprudents, mais à la santé publique! Il sera permis à d'entreprenants pharmacopoles de vendre sous un nom ronflant des remèdes tantôt insignifiants, tantôt violents et dangereux, sans qu'il soit loisible de rétablir la vérité, et de permettre aux malades de savoir ce qu'ils achètent à un prix excessif! On sait combien il est difficile d'obtenir des laboratoires officiels l'analyse des spécialités pharmaceutiques. N'a-t-on pas réalisé un grand progrès lorsque les syndicats agricoles ont commencé à fournir des engrais loyalement dosés, tandis que les marchands s'enrichissaient à vendre des produits incertains? Et l'on continue à admettre que des aliments quelconques, par ce temps de pauvre natalité et de manque de lait, soient, sans aucune garantie de valeur ni de composition, malgré les protestations qui se sont fait entendre à l'Académie de Médecine, proposés, à grand renfort de réclame, pour l'alimentation de nos petits enfants! Pratiquement le public n'est pas protégé. On s'est

élevé contre les diplomaties secrètes qui trompent les nations; combien de diplomaties et de tractations secrètes, mais à l'intérieur même des nations, mériteraient bien plus évidemment encore une telle condamnation! On comprendrait encore ces mystères, si aucune loi ne protégeait aisément les inventions et les découvertes réelles, même les plus menues, et jusqu'aux dénominations les plus ambitieuses ou les plus saugrenues dont on affuble les produits de l'imagination commerciale. Mais de telles lois existent et dès lors le mystère n'est plus guère motivé que par des raisons peu avouables de lucre injustifié.

On parle de la loi de l'offre et de la demande comme d'une loi d'équilibre et de justice. Oui, si elle fonctionnait comme dans les livres d'économie politique. Mais la réalité est tout autre. En fait, l'acheteur au détail ne sait presque pas ce qu'il fait. Il n'a que des moyens très limités de comparaison et de contrôle; sur les marchés ruraux des denrées, l'influence des acheteurs est à peu près nulle, car on refusera de leur vendre une douzaine d'œufs ou une livre de beurre tant que « le cours » n'aura pas été fixé par quelques gros intermédiaires ou spéculateurs; le cours tombe on ne sait d'où, élaboré dans de lointaines officines commerciales.

On avait parlé d'enrayer la spéculation et la hausse de toutes marchandises en faisant afficher les prix de gros, à côté des prix de détail. L'acheteur aurait vu clair; il était enfin armé. Plus besoin de taxe ni de réquisition, la lumière eût suffi; mais on sait qu'elle n'a pas été allumée, et l'on devine trop facilement pourquoi. Il sera donc permis de savoir, par leurs bilans ce que gagne la *Standard Oil* ou ce que perd une compagnie de chemin de fer. Mais il sera défendu de savoir quelle majoration sur le prix de fabrique prélève un magasin de nouveautés. Il est vrai que de temps en temps on apprend qu'une perquisition a eu lieu, que les livres ont été saisis. Mais on ne saura jamais de quel magasin il s'agit, et la comptabilité ira se perdre dans les arcanes d'un cabinet de juge d'instruction sans que les résultats de l'enquête soient jamais publiés. Ne serait-il pas plus simple, plus sûr, plus inattaquable au point de vue du droit et de la liberté, de rendre simplement accessible au regard des intéressés, c'est-à-dire du public, les éléments mêmes de l'opération commerciale? N'est il pas préférable que ce soit le public et non le juge d'instruction qui « saisisse », sans aucune perquisition? Mais les commerçants ont résisté de toutes leurs forces à ce « droit de regard » réclamé et pra-

tiqué il y a quelque temps par les ligues de consommateurs; et, comme toujours, l'intérêt certain du public, masse amorphe, a été sacrifié; comment pourtant peut-on parler de liberté là où il n'y a pas connaissance? Comment la loi de l'offre et de la demande jouerait-elle réellement si seule une des deux parties en cause connaît les données du problème?

La même question de la « vie au grand jour » dans les rapports sociaux se retrouve quand il s'agit de l'impôt. Que n'a-t-on pas écrit, à propos de l'impôt sur le revenu, contre la soi-disant inquisition fiscale, sur le secret des affaires, sur la nécessité où nous serions, pour être libres, de nous cacher les uns aux autres et de nous cacher à l'État! Comme s'il n'était pas évident, sans entrer dans le détail très complexe des applications, qu'une pareille thèse implique non des rapports sociaux véritables, c'est-à-dire des rapports de confiance, de solidarité et de coopération, mais au contraire des rapports d'hostilité mutuelle, des rapports de guerre. C'est parce que jusqu'ici les rapports des nations sont avant tout des rapports de guerre que la diplomatie a été condamnée au secret perpétuel. C'est d'un ennemi qu'on se cache pour le tromper ou pour le surprendre. Mais on se confie à ses amis. Prôner le secret dans le domaine fiscal, c'est, sous réserve, je le répète, des détails de la pratique, admettre en principe que nos concitoyens et que l'État doivent être traités en ennemis; et c'est bien, en effet, le sentiment qui anime plus ou moins consciemment toute cette doctrine. Dès longtemps d'ailleurs nos économistes célébraient volontiers les avantages de l'impôt de consommation, de l'impôt qu'on paye presque sans le savoir, de l'impôt hypocrite, sur les impôts directs et même personnels, qu'on mesure, que l'on peut payer en détail, mais qu'on connaît en bloc, et que l'on sait destiné aux caisses de l'État. Je tiens cependant de l'entourage d'un des plus gros financiers de Londres qu'en Angleterre les classes aisées, les « capitalistes », les « bourgeois », considéraient l'impôt sur le revenu, pourtant si lourd pour eux, comme très supérieur, justement parce que c'est l'impôt connu, avoué, consciemment accepté et payé. Si la théorie de nos économistes est plus prudente ou plus habile, c'est que nous sommes de moins bons contribuables. Où est cependant, je le demande, la meilleure éducation sociale, où est le sens le plus juste de la liberté en même temps que du devoir? Où est la conception la plus libérale et la plus démocratique? Si l'impôt est lourd, il faut qu'on sache qu'il est lourd. Comment sans cela le

peuple s'intéresserait-il à la chose publique? Comment son éducation civique se ferait-elle, lorsqu'on recule à lui imposer la discipline nécessaire, lorsque théoriciens et hommes d'État semblent à l'envi s'incliner devant ses faiblesses et même les justifier comme l'expression de la saine doctrine?

Peut-être touchons-nous ici le plus clair symptôme de notre mauvaise éducation morale et de notre manque de sens social : je veux dire notre peu d'honnêteté fiscale, disons de patriotisme devant le trésor public. L'État apparaît à beaucoup comme une sorte de brigand légal qui nous demande la bourse ou la vie; mais chose étrange, alors que beaucoup ont compris et accepté sans murmure le devoir de donner la vie, rares sont ceux qui pratiquent sans réserve celui d'ouvrir la bourse. Un député osait dire récemment en pleine Chambre : « Il n'y a plus de moralité commerciale. » Qu'eût-il pensé de la moralité fiscale? Tout a été dit sur l'inconscience avec laquelle le trésor est pillé par les uns, tandis que les autres se défilent avec plus ou moins d'habileté quand il s'agit de le remplir. Aujourd'hui, ce sont des classes entières de contribuables dont la prétention affichée est d'échapper à l'impôt sur le revenu, tandis que de son côté l'administration financière, débordée ou indécise, se sent incapable en présence de ces résistances et des irrégularités qu'elles amènent, de percevoir même l'argent qui serait à sa disposition. C'est par milliards que se comptent aujourd'hui les sommes que l'État pourrait encaisser; mais il semble reculer devant les difficultés. Normalement, l'impôt rentrait à peu près, parce qu'il était ancien, traditionnel, modéré, général. Mais aujourd'hui que tant d'impôts sont nouveaux, pesants, discutables, fourmillent d'anomalies et d'exceptions, comment est rempli le devoir fiscal et comment seront remplies demain les caisses de l'État? On nous dit que la victoire des alliés est la victoire de la Démocratie. Qu'est-ce pourtant qu'une Démocratie où non seulement les intérêts personnels, les intérêts de groupe, les intérêts de classe, priment constamment l'intérêt général, mais où personne ne sent et où personne n'est dressé à sentir que « l'État, c'est nous »?

C'est dans ce domaine que nous apercevons le mieux les causes et la portée de ce divorce entre la conscience et la Société qu'il est urgent de faire cesser. Les causes : car on comprend que le fisc, qui ne peut sans doute jamais faire figure de « persona grata », ait été longtemps considéré comme l'ennemi, tant qu'il apparaissait trop à

la conscience populaire qu'il enrichissait les « partisans » et qu'il servait à construire des Versailles et des Trianons. Les institutions se transforment, mais les habitudes morales, les manières de sentir et de penser sont autrement durables : l'âme des sociétés change moins vite que leur corps.

Et voici les effets : comme les organes de l'État ne sont tout de même que des individus et des groupes d'individus qui ont reçu la même éducation que les autres et chez qui le sens social ne peut être, en moyenne, plus élevé qu'il n'est chez les gouvernés, le rendement des entreprises d'État, des industries officielles, des administrations publiques est en général médiocre. On le rend encore plus médiocre en criant sur les toits que l'État est un incapable, qu'il faut résister à ses emprises et paralyser tous ses efforts. Le président de la chambre de commerce d'une de nos grandes villes[1] nous enseignait naguère encore, en pleine guerre, en pleine période de restrictions nécessaires et de réglementations « que les freins gouvernementaux » devaient « sauter sous la poussée de l'intérêt individuel, suprême sauvegarde de l'intérêt général ». Ce notable commerçant a depuis été nommé député. Voilà l'éducation morale que nous recevons de la bouche des hommes qui passent pour les plus modérés et même les plus sages. Comment, dans ces conditions, veut-on que l'action de l'État se perfectionne et s'améliore, quand on fait tout pour la battre en brèche et la discréditer?

Là encore l'histoire explique bien des choses. Toute notre organisation politique, issue de la résistance au despotisme, est conçue avant tout comme une machine de défense, de contrôle permanent, inspirée par une défiance systématique à l'égard de l'État et de ses agents. C'est une force essentiellement négative, quelque chose comme ce que les physiologistes appellent un pouvoir d'inhibition, toujours préoccupé de prévenir ou d'empêcher, non de faire ou d'entreprendre. Il est donc mal préparé à l'action, à l'initiative; il tend plutôt à les entraver ou à les décourager. La responsabilité s'y dissout dans l'anonymat en même temps qu'elle s'effraye des difficultés et de la lourdeur de la machine à mouvoir.

Et cependant, est-il absolument inhérent à la nature de l'État de demeurer ainsi toujours passif, négatif et impuissant? S'il est nécessairement l'organe de la Nation dans la défense contre l'agres-

1. Voir *Temps* du 24 mars 1918.

sion étrangère, s'il l'est aussi forcément, à l'intérieur, de la justice et de la défense des individus contre la violence ou les empiétements de l'intérêt, pourquoi ne le serait-il pas d'une action positive commune? Qu'est-ce idéalement qu'une nation sinon une vaste *coopération* en vue des fins communes? Coopération sans doute, avant tout, pour le maintien de l'existence même de la nation, pourquoi ne le serait-elle pas aussi pour ses progrès dans tous les domaines de la civilisation?

Mais si vous considérez les causes qui entravent cette coopération, vous n'en trouverez guère d'autre au fond que cette insuffisance du sentiment social, cet individualisme de la conscience, qui même si elle est droite et désintéressée, reste trop indifférente au bien collectif et au rendement de la machine sociale. Comment y a-t-il des personnes qui puissent espérer un bénéfice quelconque d'une organisation socialiste dans l'ordre de la production, tant que le sens de la coopération sociale ne sera pas préparé à l'animer? Le « socialisme intérieur », comme je l'écrivais dès 1897, doit précéder le socialisme extérieur qui sans cela ne peut donner que déceptions. Allons-nous pourtant renoncer aux avantages évidents d'une action commune, et de la coopération, parce que nous n'aurons pas eu le courage de nous forger une âme de coopérateurs et de devenir capables de remplir notre fonction comme un bon employé qui a compris que la prospérité de sa maison est la meilleure garantie de sa propre situation?

Il serait vain d'espérer le salut des seules institutions extérieures : quelles qu'elles soient, elles ne vaudront jamais que par les hommes, et plus elles seraient neuves et hardies, plus l'expérience qu'on en ferait dépendrait de la conscience des hommes qui les mettraient en œuvre.

Ainsi nous ne pouvons espérer de la société ni plus de justice ni plus d'avantages que si nous donnons plus de vie et de force à la conscience, et nous ne pouvons espérer cette régénération même de la conscience qu'en lui donnant enfin cet « aliment complet », en tout cas substantiel, que sont les fins de la vie collective. Ce qu'il s'agit d'obtenir, ce n'est pas seulement un progrès dans ce qu'elle a été jusqu'ici c'est, au sens précis du mot, une *conversion* qui la tourne du dedans au dehors.

Il y a une vingtaine d'années le coryphée de l'individualisme, H. Spencer, écrivait dans un de ses derniers livres : « C'est en poursuivant spontanément ses fins propres que l'homme remplira inci-

demment les fonctions de l'organisme social. » « C'est au contraire, lui répondais-je dès cette époque [1], la satisfaction individuelle qui doit être conçue comme le résultat obtenu par surcroît, lorsque chacun saura remplir sa fonction sociale. » Il est chimérique et peut-être contradictoire d'espérer que l'égoïsme puisse suffire à maintenir et à faire progresser la société sans que jamais celle-ci soit prise pour fin. Au lendemain d'une guerre où notre nation a failli sombrer, il y aurait quelque chose de scandaleux à se demander si c'est l'égoïsme qui l'a sauvée. Et cependant tous ceux qui survivent savent bien quels maux ce salut leur a épargnés. Sous une forme moins tragique, cette vérité morale de la guerre est aussi celle de la paix. Nous sommes tous hautement intéressés au bien de la collectivité. Mais ce bien ne se réalisera pas si chacun ne songe qu'à soi.

C'est donc bien d'une éducation morale que nous avons besoin pour améliorer le rendement de toutes les activités sociales et reconstruire la France nouvelle; d'une éducation morale, c'est-à-dire d'une restauration des fondements spirituels de la nation. Mais ces forces spirituelles ne jailliront pas ou resteront inefficaces, si nous continuons à isoler la conscience dans le for intérieur, sans l'exciter en lui assignant une tâche à remplir. C'est un spiritualisme bien mal compris que celui qui prétend faire des âmes sans corps. Aristote avait déjà dit que l'homme, animal social, tient le milieu entre le dieu et la brute. Pascal ne fait que compléter la même pensée en ajoutant : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » N'essayons pas de faire des anges ou des dieux : sans y parvenir, nous ne ferions que des inutiles; ne nous exposons pas à faire des bêtes affamées de lucre et de jouissances : elles ne pourraient plus être gouvernées que par la force. Faisons des hommes : la liberté, à la fois entraînée et disciplinée par ses fins, fera seule une véritable société.

GUSTAVE BELOT.

1. *Revue philosophique*, 1898, I, p. 316.

LA VALEUR DES IDÉES DE A. COMTE SUR LA CHIMIE

I. — L'Énergétique chimique et l'Idéal comtien.

Les deux principes généraux. — Les aspects du monde extérieur varient constamment. La vie n'est elle-même qu'un changement perpétuel. C'est à ces modifications incessantes que notre esprit doit s'adapter pour édifier et acquérir la science. Il est insuffisant de les observer et de les enregistrer. La science ne saurait être un catalogue. Elle est un édifice; et, pour que cet édifice soit solide, il lui faut des assises stables.

Le savant doit donc s'efforcer de discerner ce qui demeure invariable dans l'évolution universelle. Ces invariants sont la matière des principes et des lois. Il est rare qu'ils relèvent de la sensation immédiate, et ils s'en éloignent d'autant plus que ces lois et ces principes sont plus généraux. Pour les discerner, il faut le plus souvent recourir à des concepts compliqués et même parfois à des combinaisons de ceux-ci.

C'est ainsi que le concept de travail est une combinaison des concepts de force et d'espace, et que le concept d'énergie est une combinaison du concept de chaleur et de celui très généralisé de travail. Ce n'est pas là cette notion objective dont parle M. W. Ostwald. Il ne suffit pas, comme il le croit, que l'énergie se vende pour qu'on prenne conscience de sa réalité. L'illusion se vend parfois très cher.

Pour affirmer le principe de la conservation de l'énergie, il a fallu l'effort intellectuel et expérimental de plusieurs générations. Le résultat atteint, il s'est alors trouvé des savants pour se demander si le principe ne se réduisait pas à une définition de l'énergie.

C'est là une manifestation d'esprits scientifiques excessivement scrupuleux, mais plus impressionnés par le caractère abstrait des

concepts que par les expériences qui ont conduit à les édifier. Des détracteurs de la science se sont empressés de puiser là un argument pour étayer leur thèse, d'après laquelle la science se réduirait une immense tautologie. Le concept d'énergie évolue ainsi de l'évidence marchande au néant : deux sophismes. L'énergie d'un explosif n'est pas plus représentée par une valeur monnayée, qu'elle n'est un mot vide de sens.

Le principe de la conservation de l'énergie ne serait une définition déguisée que si l'énergie ne pouvait être définie par ailleurs comme une somme de grandeurs physiques mesurables.

Si, considérant un système capable d'évoluer d'un état A à un état B, on pose :

$$\mathfrak{T} + Q = -U.$$

C'est que le travail $\mathfrak{T}$ et la chaleur Q correspondant à cette évolution peuvent varier individuellement suivant la façon dont la transformation se produit, alors que leur somme algébrique — U ne change pas et ne dépend en conséquence que de l'état initial et de l'état final. L'invariance de cette somme — U, très improprement appelée variation de *l'énergie interne* puisqu'elle est une somme de grandeurs extérieurement mesurables, est bien de nature expérimentale.

Il est clair après cela que la somme $\mathfrak{T} + Q + U$ est constamment nulle, ce que l'on exprime en disant que *l'énergie d'un système isolé est invariable*, ou encore que *l'énergie d'un système qui a parcouru un cycle de transformations qui le ramènent à son état initial, n'a pas changé*. Ces simples énoncés résument et font prévoir une infinité de résultats d'expérience.

Le principe de Carnot affirme également l'invariance de quelque chose. Ce quelque chose est le sens dans lequel s'effectuent les transformations possibles d'un système placé dans des conditions déterminées.

On a proposé bien des énoncés pour ce principe, et imaginé à son sujet des concepts très abstraits comme l'entropie, dont on peut affirmer la conservation dans des conditions fixées. De telles fonctions d'état ont été, certes, inventées pour satisfaire certaines exigences ou habitudes d'esprit mathématique. Mais le principe de Carnot auquel se rattache leur définition est bien d'ordre expérimental.

Pour créer de la puissance motrice, un système quelconque, parcourant un cycle de transformations qui le ramènent à son état primitif, doit évoluer dans un certain intervalle de température; de sorte qu'*à température constante, aucun système ne peut produire de travail en parcourant un cycle.*

Ainsi pour un cycle parcouru à température constante, c'est-à-dire en ne faisant d'échanges de chaleur qu'avec une seule source de chaleur, le travail extérieur ne peut être que nul ou négatif.

Il est négatif si le cycle est irréversible. c'est-à-dire s'il ne peut être parcouru que dans un seul sens. Il est nul si le cycle est reversible, c'est à-dire s'il peut être parcouru indifféremment dans les deux sens, le système repassant identiquement par les mêmes états; et pour que cela soit possible, il faut que ces états successifs soient tous des états d'équilibre, où le système pourrait indéfiniment persister.

De ces deux affirmations, la première est un incontestable résultat d'expérience; la seconde est une vue de l'esprit, une idée mathématique issue de la première.

La première s'exprime nécessairement par une inégalité et ne se prête en conséquence à aucun calcul. On n'en peut rien tirer que d'ordre qualitatif.

La seconde, exprimable par une égalité, se prête au calcul qui permet d'en déduire toutes sortes de conséquences quantitatives.

Bien que les transformations réversibles soient fictives, les calculs qui s'y rapportent conduisent à des résultats exacts, parce que s'il est impossible de réaliser de telles transformations, on peut du moins s'en rapprocher autant qu'on le veut.

Toutes les transformations réversibles et isothermiques qui permettent de faire passer un système d'un même état initial à un même état final admettent le même travail extérieur; car pour tout cycle formé de deux de ces transformations le travail doit être nul.

Le travail correspondant à toute transformation irréversible ayant mêmes extrémités est nécessairement plus petit. Le travail commun aux transformations isothermiques et réversibles représente ainsi une valeur maxima d'*énergie utilisable.*

Cela posé, si on considère un cycle isothermique composé d'une transformation spontanée à volume constant (pour laquelle le travail extérieur est nul), et d'une transformation isothermique et réversible qui ramène le système à son état initial, le travail extérieur,

pour l'ensemble du cycle, se réduira à celui qui correspond à cette dernière transformation.

D'après le principe de Carnot, ce travail devra être négatif, car le cycle considéré est irréversible.

Désignant précisément par *variation de l'énergie utilisable* le travail nécessaire pour ramener le système par voie réversible et isothermique à son état initial, nous pourrons énoncer le théorème suivant :

La variation d'énergie utilisable d'un système qui évolue spontanément à température et à volume constants est nécessairement négative.

Cet énoncé est applicable à un système quelconque, et par conséquent à un système chimique. Il résulte de là que le principe le plus général qui règle le sens des réactions chimiques peut s'énoncer comme suit : *A toute réaction chimique spontanée, réalisée à température et à volume constants, correspond une variation négative d'énergie utilisable.*

La variation d'énergie utilisable joue ainsi le rôle primitivement attribué à la chaleur de réaction, laquelle, d'après l'énoncé du principe du « travail maximum » de Berthelot, devait être nécessairement positive pour toute réaction spontanée.

La tentative de Berthelot laissera dans la science une approximation utile. Son principe du « travail maximum » est toujours d'accord avec les faits dans le cas des réactions vives. Mais le sens d'une réaction ne dépend plus seulement du signe de la chaleur de réaction quand celle-ci n'a qu'une faible valeur; et si elle est négative, le principe est formellement contredit.

L'énergie utilisable ψ est reliée à la chaleur de réaction Q par l'équation suivante, bien connue et qui exprime de la façon la plus générale les deux principes de la science de l'énergie :

$$\psi = -Q + T\frac{\partial\psi}{\partial T}.$$

Dans le cas des réactions vives, le terme $T\frac{\partial\psi}{\partial T}$ est petit vis-à-vis de Q, de sorte que le signe de ψ entraîne celui de Q. La règle de Berthelot est ainsi solidaire de la loi thermodynamique exacte.

On a admis qu'au zéro absolu, le terme $T\frac{\partial\psi}{\partial T}$ s'annulait, de sorte

qu'à cette température, la règle de Berthelot serait tout à fait rigoureuse. D'une manière générale, cette règle est d'autant plus exacte que la température est plus basse.

Elle présente cet avantage que la chaleur de réaction s'obtient aisément par l'expérience, tandis que la variation d'énergie utilisable est dans ce cas seulement lorsque la réaction considérée peut être réalisée dans une pile réversible [1]. Dans tous les autres, il faut imaginer un parcours réversible, et se livrer à de longs calculs où interviennent des constantes d'équilibre dont la détermination expérimentale est toujours très pénible.

C'est pourquoi, en dépit de la rigueur des principes énergétiques, les chimistes préféreront longtemps encore recourir à l'approximation de Berthelot.

La notion d'affinité. — Grâce aux principes de l'énergétique, la chimie est actuellement dégagée de son caractère primitif, purement descriptif, et se rattache désormais aux sciences rationnelles. Du point de vue théorique, tout au moins, le problème de la prévision des réactions chimiques peut être considéré comme résolu.

Problème capital dont la solution a été cherchée, aux diverses époques, par des voies bien différentes.

La première tentative remonte à Boerhave qui crut que le sens de toute réaction dépend seulement de la nature des corps en présence, et qui introduisit en chimie le terme et la notion d'*affinité*. Doctrine simple, d'après laquelle les différentes bases et les différents métaux peuvent, dans les sels, se substituer les uns aux autres dans un ordre fixé.

Déterminer l'ordre de ces préférences par rapport à un corps déterminé, c'était dresser pour ce corps une table d'affinités croissantes et résumer ainsi synoptiquement sa chimie tout entière.

Le principe de l'invariance des affinités chimiques parut longtemps indiscutable. Mais après Baumé, qui reconnut que l'affinité diffère souvent, suivant que l'on s'adresse à la voie ignée ou à la voie aqueuse, Lavoisier fit remarquer que, quelle que soit la voie considérée, l'affinité dépend de la température. Bertholet dont les expériences mirent en relief l'influence de l'action de masse sur le sens des réactions d'équilibre en systèmes homogènes, donna à la doctrine de l'affinité, déjà très ébranlée, le coup de grâce.

1. L'électrochimie, dans la partie où elle traite des piles réversibles, est un simple chapitre de l'énergétique.

Mais si elle fut abandonnée, ce fut moins parce qu'elle présentait un caractère anthropomorphique ou un caractère « métaphysique » (dans le sens où Auguste Comte employait ce terme), que parce que l'invariant que Boerhave avait cru discerner se montrait trop variable.

En effet, si Lavoisier considérait la doctrine des affinités, professée de son temps, comme insuffisante, il tenait du moins l'étude de l'affinité pour la partie la plus importante de la chimie, et il se promettait de s'y adonner dès qu'il en aurait le loisir.

Beaucoup plus tard, nous voyons reparaître la notion, et même les tables d'affinité sélective, avec Berthelot, esprit des plus positifs, qui proposa de considérer la chaleur dégagée dans une réaction comme la mesure de l'affinité des corps réagissants.

On ne peut douter que les tableaux thermochimiques furent, à la lumière du principe du travail maximum, de véritables tables d'affinité[1]?

Enfin Helmholtz fera remarquer que la variation de l'énergie utilisable d'un système chimique donne une mesure de l'affinité.

Il est certainement plus simple de dire « affinité » que « variation d'énergie utilisable d'un système réagissant spontanément à température et à volume constants ».

La recherche d'un invariant donne à la notion d'affinité un caractère scientifique certain ; et il paraît assez puéril d'oublier ce caractère au point de se refuser à voir dans l'affinité autre chose qu'une préférence sympathique des corps les uns pour les autres, à l'image des sympathies humaines. Sans doute nos aînés se sont laissé séduire par cette image sentimentale, contre laquelle les disciples de A. Comte ont exagérément vitupéré; mais il serait séant de s'en tenir au respect que A. Comte lui-même professait pour les conceptions « métaphysiques » qu'il jugeait provisoirement utiles, et conformes, suivant sa célèbre loi des trois états[2], au développement naturel de l'esprit humain.

Il vaut peut-être mieux avoir des idées *métaphysiques* que de n'avoir aucune idée. Les considérer comme des manifestations de l'esprit faux, avec Sainte-Claire-Deville, est excessif. Conformément

1. Ces règles s'appliquent à des réactions franchement exothermiques dont le sens est, dans de larges limites, indépendant des changements de conditions.
2. D'après laquelle toute connaissance humaine passe successivement par un état théologique, un état métaphysique, un état positif.

à la doctrine comtienne, il y a lieu de les transformer en idées positives. En ce qui concerne l'affinité, ce résultat semble désormais acquis.

Nous sommes bien loin de la voie où s'était engagé Boerhave. L'affinité n'est plus faite de préférences invariables; ce sont désormais les circonstances qui déterminent ces préférences.

Dès lors il n'y a pas plus d'inconvénient à utiliser le mot affinité que tant d'autres termes scientifiques plus ou moins déviés de leur sens initial. Ce n'est guère qu'en France que les chimistes qui se réclament d'A. Comte répugnent à l'employer. Ils redoutent l'image naïve qu'il évoque, et ne lui pardonnent sans doute pas de l'avoir tant blâmée.

Cette question de mot présenterait d'ailleurs peu d'intérêt, si l'idée scientifique qui s'y rattache n'avait une importance de premier ordre. Le problème de l'affinité, c'est celui de la prévision des réactions chimiques; et sa solution s'impose, impérieuse. A ce sujet, il n'y a pas une voix discordante depuis que les phénomènes chimiques exercent la sagacité des chercheurs et des philosophes.

En dehors des principes de l'énergétique, aucune solution rationnelle et complète ne semble possible. Cependant nombre de chimistes regardent ces principes en intrus. Ils pensent que la chimie pourrait s'en passer. C'est que trop étroitement spécialisés, ils se font de la chimie une idée qui reflète seulement leurs préoccupations professionnelles immédiates auxquelles les principes de la science de l'énergie sont étrangers.

La spécialisation permet seule de faire des recherches expérimentales d'une portée durable; mais elle risque de rétrécir singulièrement les points de vue.

Le spécialiste attribue généralement une importance excessive au domaine très limité où il se cantonne. Terré au fond d'un trou, il perd de vue les rapports exacts qui relient les diverses branches du savoir. En général il est mauvais juge des progrès réels de la science qu'il cultive et dont l'avenir lui paraît être dans l'orientation de ses propres recherches. Le savant qui se désintéresse trop volontiers de la philosophie générale des sciences incarne inconsciemment l'esprit d'école et perd, du point de vue scientifique, le sentiment exact des valeurs. Le défaut de culture encyclopédique et d'esprit philosophique se manifeste là. Il y a lieu de redouter qu'une tendance de plus en plus prononcée à la spécialisation ne l'aggrave.

Jamais un esprit vraiment philosophique ne se résoudra à considérer les préoccupations moyennes de ceux qui s'adonnent à une science comme la fin même de cette science.

Les chimistes du Moyen âge cherchaient la pierre philosophale; ceux du XVIIe s'efforçaient de résoudre les mixtes en leurs principes immédiats; ceux du début du XIXe déterminaient les rapports qui président à la composition des espèces pures; ceux de la fin du même siècle ont surtout systématisé les procédés de synthèse. Aucune de ces préoccupations dominantes d'une époque n'assigne à la chimie un but qui permettrait de la définir correctement.

La définition d'une science doit englober toutes les préoccupations professionnelles de ceux qui la cultivent.

C'est ainsi qu'on peut dire de la chimie qu'elle est la science des transformations et des propriétés des différentes sortes de matière. La prévision des réactions est, comme l'avait dit Lavoisier dans un langage plus archaïque, le problème le plus hautement philosophique de la science chimique.

A. Comte en a fait le but exclusif et la définition même d'une chimie arrivée à l'âge positif et au stade rationnel.

L'énergétique chimique tend vers cet idéal. Il est fort remarquable que ce ne soient pas des professionnels qui aient orienté la chimie dans cette direction. Le fondateur de l'énergétique chimique, M. Gibbs, était un mathématicien. Il en était de même d'Hortsmann, de Helmholtz, de Duhem.

B. Roozeboom, Van t'Hoff, M. Le Chatelier, sont incontestablement des chimistes, mais aussi peu spécialisés que possible, et riches de connaissances physiques et mathématiques.

Le genre de chimistes purs auxquels j'ai déjà fait allusion leur refusent le titre de chimistes, et ils les qualifient de physico-chimistes. Cette distinction leur permet de se désintéresser de questions, capitales pour la chimie, et qui deviennent ainsi des à côté.

C'est à l'enseignement de réagir contre cette inertie; mais il est à craindre qu'un irrésistible courant de spécialisation prématurée et outrancière, déterminé par d'impérieux besoins industriels, forme des chimistes peu capables de s'assimiler l'énergétique chimique autrement que comme un catéchisme.

L'état actuel de l'énergétique chimique. — Les principes de Mayer et de Carnot ne suffisent pas à eux seuls pour atteindre l'idéal

d'A. Comte. Ils n'offrent à la chimie qu'un cadre magnifique, où jusqu'ici on n'a guère pu faire valoir que des esquisses. Mais celles-ci sont déjà d'un dessin assez ferme pour qu'on puisse imaginer ce que serait l'œuvre achevée.

Cette fin exigerait la connaissance des équations caractéristiques d'état. Or nous ne possédons guère en ce genre que l'équation des gaz parfaits et celle de Van der Waals, et encore celle-ci semble-t-elle trop compliquée pour permettre les intégrations indispensables.

La connaissance des constantes d'équilibre correspondant à un grand nombre de réactions serait également nécessaire. Les méthodes d'expérimentation sont encore insuffisantes et ne se prêtent à ce genre de déterminations que dans des cas très particuliers.

Il serait également indispensable de savoir comment varient les chaleurs spécifiques avec la température, et, pour atteindre ce but, il faudrait accroître énormément la précision des mesures calorimétriques.

La théorie est donc actuellement en avance sur les techniques expérimentales [1]. Chaque étude particulière se présente comme très compliquée, et il semble qu'il serait plus court d'essayer une réaction au laboratoire que de se rendre compte par le calcul de sa possibilité. Cette impression prendrait la forme d'une critique juste si le nombre des données nécessaires au calcul ne devait être incomparablement plus restreint que celui des cas à considérer. Mais les raisonnements de l'énergétique, comme ceux de la thermochimie, science filiale qui découle tout entière du principe de la conservation de l'énergie, recourent à la méthode des cycles, et utilisent des fonctions dont la variation dépend seulement de l'état initial et de l'état final du système; de sorte qu'on peut imaginer, dans chaque cas particulier, des cycles permettant de réduire à un minimum les données expérimentales nécessaires au calcul. C'est ainsi que l'on peut déterminer indirectement les conditions de la dissociation de l'eau, c'est-à-dire l'équilibre du système gazeux hydrogène-oxygène, connaissant la pile à gaz tonnant.

Le genre de raisonnement si brillamment développé par Berthelot pour le calcul indirect des chaleurs de réaction s'applique au calcul indirect de l'énergie utilisable, d'où l'on peut déduire la façon dont

1. La chimie marquera le pas en attendant les progrès des mathématiques d'une part, et d'autre part ceux de la physique expérimentale.

la réaction considérée se comporte dans des conditions déterminées.

Pour que la solution du problème ait un maximum de simplicité, il faudrait que toute réaction puisse être calculée à partir des propriétés des seuls corps simples.

A. Comte est encore le promoteur de cette idée. Berthelot dans son système thermochimique, modelé sur l'idéal comtien, ramène le calcul des chaleurs de réaction à celui des chaleurs de formation des composés à partir des corps simples. Le dualisme de la constitution des composés, tel que l'avait préconisé A. Comte, pénétré des idées de Berzélius, trouve dans le système de Berthelot son application immédiate : les combinaisons complexes y sont considérées comme résultant de l'association de composés plus simples, résultant eux-mêmes de l'accouplement des corps simples. C'est ainsi que l'alcool C^2H^6O est pour Berthelot un composé d'éthylène C^2H^4 et d'eau H^2O.

On s'explique ainsi l'opposition que fit cet illustre chimiste aux doctrines dont la théorie atomique fut le point de départ, et dont Wurtz fut le propagandiste éloquent.

Marignac qui, des chimistes de son temps, fut l'esprit le plus finement critique, s'étonnait de la résistance à laquelle se heurtait en France l'adoption de la théorie atomique actuelle. Cette résistance provenait de l'orientation imposée aux esprits, de façon consciente ou non, par l'application que A. Comte avait fait de sa doctrine à la chimie.

A. Comte voulait, en matière chimique, tout ramener à l'élément comme en matière biologique à la cellule. Il ne se demandait pas si le problème ainsi posé admet nécessairement une solution. Il serait, certes, très désirable qu'il en soit ainsi, mais cette manière de voir n'est peut-être qu'un séduisant préjugé. Je souhaite toutefois qu'en voulant ramener la chimie tout entière à celle des seuls éléments, A. Comte, quittant le domaine critique où il excellait, ne se soit pas montré mauvais prophète.

Voyons ce qui, dans l'état actuel de l'énergétique chimique, rentre dans cet ordre d'idées.

Il semble que l'énergie utilisable pourrait être calculée, en fonction de la chaleur de réaction, à partir de l'équation :

$$\psi = -Q + T\frac{\partial\psi}{\partial T}$$

qu'il suffirait d'intégrer.

M. Le Chatelier auquel on doit cette judicieuse remarque, fit

observer en même temps que l'introduction inévitable d'une constante d'intégration laisserait le problème indéterminé.

M. W. Nernst ne s'est pas arrêté à ce scrupule : il annula purement et simplement cette constante gênante. En effet, il pose en principe les conséquences logiques de cette annulation et il les exprime par les relations :

$$\frac{\partial Q}{\partial T} = \frac{\partial \psi}{\partial T} = 0$$

valables au zéro absolu, pour les solides et les liquides.

De ces hypothèses, directement invérifiables, découle toute une série de conséquences dont la plus remarquable est que toutes les réactions peuvent être calculées *a priori*, connaissant certaines propriétés des corps simples, telles que les coefficients de température de leurs chaleurs spécifiques, et un genre de constantes nouvelles, issues de nouvelles intégrations, et que M. W. Nernst désigne du nom de *constantes chimiques*.

Des contradicteurs se sont élevés contre cette manière de voir, même parmi les compatriotes de M. W. Nernst. Il y a donc lieu de faire des réserves quant à l'avenir de cette thèse. C'est évidemment aux faits de décider de sa valeur.

Si les faits permettaient de l'adopter, l'idéal comtien serait atteint.

II. — Deux domaines; deux doctrines.

L'unité de doctrine. — Au cours de son histoire, la chimie apparaît comme un champ clos où des théoriciens rivaux : phlogisticiens, antiphlogisticiens, atomistes, équivalentistes, dualistes, unitaires, etc... luttent pour le triomphe de leurs doctrines. Chaque école s'est efforcée de réduire cette science à n'être plus qu'une illustration de ses manières de voir. Les chimistes de ma génération ont vu les disciples de Berthelot dépenser les ressources d'une extrême subtilité pour plier toutes les réactions chimiques à la discipline du principe du « Travail Maximum »; et les disciples de Wurtz tenter de subordonner la chimie tout entière à la doctrine des valences. Aujourd'hui nous assistons à un effort des thermodynamiciens pour faire de la chimie une vaste application des doctrines énergétiques, et plus particulièrement de la loi des phases.

Il semble que, comme l'église, la chimie ait ses chapelles, que domine un commun credo : l'unité de doctrine. Là encore nous retrouvons l'esprit comtien.

Il est clair que l'unité de doctrine est un idéal scientifique fort désirable pour des raisons de simplicité et d'économie intellectuelle. En faut-il conclure que le monde extérieur puisse nécessairement être ramené aux principes d'une doctrine unique? En d'autres termes, existe-t-il dans l'univers cette harmonie préétablie dont Leibniz, l'homme des idées innées, affirmait l'existence? H. Poincaré se demande si les physiciens admettent ce credo; M. E. Picard incline à le croire et les philosophes en sont certains.

Il n'est pas un expérimentateur, capable de regarder les faits autrement qu'au travers d'idées préconçues, qui ne réponde à cette question équivoque par un aveu d'ignorance.

Comment pourrions-nous savoir si cette harmonie existe avant d'en avoir acquis les preuves? Que nous la jugions souhaitable, cela ne fait aucun doute. Mais il serait bien peu scientifique d'affirmer son existence pour cette seule raison. Le monde extérieur ne saurait être pour nous qu'un complexe de sensations à l'aide desquelles nous créons des perceptions. La science n'est autre chose que l'harmonie que nous nous efforçons d'établir entre nos pensées et ces sensations. Cette harmonie est la seule dont nous pouvons affirmer l'existence dans la mesure où la science est déjà acquise. Si la science était achevée, nous pourrions peut-être nous risquer à affirmer que l'harmonie n'existe pas seulement en nous comme un idéal nécessaire, mais encore dans le monde extérieur auquel nous serions désormais parfaitement adaptés. L'harmonie est une nécessité de la méthode scientifique. Le chaos mis en équation serait par cela même harmonieux.

Le positivisme de Comte s'accommode de l'unité de doctrine, sans se rendre compte que c'est là un idéal métaphysique. Il oublie que la vérité scientifique n'est pas l'adaptation des faits à nos préférences intellectuelles, mais seulement l'adaptation de notre esprit aux faits.

Et si, souvent, nos préférences intellectuelles se concilient avec les faits, c'est qu'elles résultent déjà d'une certaine adaptation. L'infinie variété des phénomènes est difficilement conciliable avec l'unité de doctrine. On torture les faits à vouloir les faire rentrer de force dans une seule conception. Si la généralisation est pour la science un indispensable moyen, son outrance est un danger.

Les principes d'une doctrine sont relatifs à des concepts nécessairement très abstraits. *Ce dont on a fait volontairement abstraction échappe forcément à la doctrine.* Une science aussi riche de contingences que la chimie doit nécessairement admettre différents corps de doctrines et se montrer hospitalière. Les théories ne font que refléter certains rapports existant entre les phénomènes. Celles qui sont fécondes ne peuvent être foncièrement fausses. Il importe d'en réduire le nombre autant que possible pour que la science demeure à l'échelle de nos moyens intellectuels, mais il ne faut pas tomber dans l'excès contraire, sous peine, comme le disait Claude Bernard, de créer une science idéale, perdant tous rapports avec la réalité.

De même que chaque théorie doit admettre un certain nombre, aussi restreint que possible, de principes, chaque science expérimentale doit admettre un certain nombre, également restreint, de théories.

Celles-ci ne sont que des moyens pour résumer et exposer la science. Ce sont des systèmes qui permettent la prévision des faits. Ils sont au chercheur ce que les outils sont à l'ouvrier. Il ne s'agit pas plus de faire un choix exclusif de ces moyens qu'il ne s'agirait de préférer le rabot à la lime pour travailler le bois. La rivalité des écoles est une absurdité. Chacune des doctrines qu'elles préconisent joue généralement un rôle utile, dont il s'agit seulement de déterminer les limites et la puissance. Et comme dans une science correcte on ne saurait relever de contradictions, il importe surtout d'amender le caractère outrancier et despotique de doctrines diverses, destinées à se compléter mutuellement.

Dans cet ordre d'idées, j'ai déjà montré antérieurement une parfaite conciliation de l'atomisme et de l'énergétique. Il me reste à limiter leurs puissances et leurs domaines respectifs dans les régions de la chimie où ces domaines ne se recouvrent pas.

Le domaine de l'énergétique chimique. — Des deux principes de la science de l'énergie, celui de Carnot est, en ce qui concerne la chimie, le plus important. Celui de Mayer nous apprend que les chaleurs de réaction à pression ou à volume constants dépendent seulement des états extrêmes du système qui a réagi. La partie réellement positive de la thermochimie n'est que le développement de cette proposition. La chaleur de réaction nous renseigne sur l'état des systèmes, soit au début, soit à la fin des réactions. La recherche qui me paraît le mieux illustrer cette fin pratique est le travail de M. Recoura sur les composés verts et violets du chrome.

Nous ignorons en général l'état où se trouvent les produits d'une réaction dans un milieu homogène. Les chaleurs de réaction permettent de caractériser ces états. Leur rôle présente ainsi un caractère franchement et puissamment analytique.

Mais le principe de Carnot est autrement fécond. Il établit un ensemble de relations nécessaires entre les propriétés chimiques et certaines propriétés physiques (thermiques, élastiques, électriques, magnétiques, etc...). Il permet, ainsi que nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, de déterminer si une réaction est possible dans des conditions fixées. Il permet le calcul des équilibres dans le cas des gaz parfaits dont on connaît l'équation caractéristique. Il permet de déterminer quantitativement dans quelle mesure les équilibres varient avec la température et la pression.

Il a permis à M. Le Chatelier d'énoncer sous une forme qui rappelle le principe mécanique de l'opposition de la réaction à l'action la loi générale qui, d'un point de vue qualitatif, régit les déplacements de l'équilibre chimique.

Enfin il a permis d'établir un concept nouveau : celui de variance, qui a servi de base à une classification très remarquable des systèmes chimiques et qui, comme nous le verrons, constitue pour l'étude des systèmes hétérogènes, en état d'équilibre mobile, le guide le plus certain et le principe de recherches le plus fécond.

Le principe de Carnot régit de façon souveraine toutes les transformations chimiques limitées par les transformations inverses (changements d'états ou réactions réversibles). Mais sa puissance s'arrête là. C'est donc dans la limite où les phénomènes chimiques présentent les caractères de la réversibilité que le principe de Carnot exerce son pouvoir.

Or la majorité des réactions chimiques sont irréductiblement irréversibles dans les conditions ordinaires ou même pratiques de l'expérimentation. J'ai déjà parlé du point de vue d'après lequel toutes les réactions seraient réversibles dans des conditions déterminées, mais immense est le nombre des cas où ces conditions déterminées nous sont absolument inaccessibles.

Quelles seraient par exemple les conditions dans lesquelles la décomposition du fulmi-coton, ordinairement explosive, présenterait les caractères d'une réaction réversible?

Comme toutes les réactions explosives, cette réaction dégage de la chaleur : elle est exothermique. En conséquence, la réaction

inverse est endothermique. Or d'après la loi de M. Le Chatelier les réactions endothermiques sont favorisées par l'élévation de la température.

Ce serait donc à une température très élevée, et vraisemblablement hors de notre atteinte, que le fulmi-coton pourrait être régénéré à partir de ses produits de décomposition. Une telle conception est certainement à la chimie ce que les imaginaires sont aux mathématiques. Pour que les théories les plus positives aboutissent à de telles conclusions, il faut qu'elles soient singulièrement abstraites et qu'elles se désintéressent quelque peu des contingences expérimentales.

J'ai cité le fulmi-coton parce qu'il est bien caractéristique comme exemple. Mais la majeure partie des corps de la chimie organique, si aisément décomposables, admettent un domaine de conditions, purement imaginaires, où leur synthèse serait réalisable spontanément à partir de leurs produits de décomposition.

Un grand nombre de corps organiques se décomposent spontanément à la température ordinaire. Dans le monde biologique, la putréfaction spontanée (les réactions microbiennes rentrent dans le cadre des réactions spontanées) est de règle, et suffirait à caractériser la mort. Tous les corps organiques, et j'englobe dans ce vocable tous les composés complexes du carbone, que leur origine soit ou non biologique, s'altèrent quand on les chauffe à une température variable suivant les cas, mais toujours relativement basse.

On sait que les vitesses de réaction augmentent très rapidement avec la température, de sorte que la stabilité d'un grand nombre de corps organiques aux basses températures n'est qu'apparente, et résulte de la faiblesse de la vitesse de décomposition. En réalité les corps organiques sont presque tous instables, s'il n'en était pas ainsi leurs fossiles ne se réduiraient pas à quelques rares espèces (ozokérites, pétroles, résines, houilles).

La chimie organique serait pratiquement justiciable du principe Carnot, si, à partir des goudrons et autres matières empyreumatiques provenant de la pyrogénation des composés complexes du carbone, on pouvait remonter directement à ces composés. Il n'en est pas ainsi. Les pyrogénations sont irréductiblement irréversibles. La thermodynamique n'a sur de telles réactions aucune prise. Elle se borne à nous suggérer cette idée que la plupart des composés

organiques doivent leur apparente stabilité à la contrainte chimique[1], alors qu'ils seraient en réalité instables, — ce qui veut dire que leur décomposition spontanée, correspondant à une variation négative d'énergie utilisable, serait toujours possible. Mais cette variation d'énergie utilisable défie tout calcul parce que la réversibilité des décompositions organiques est imaginaire, ou tout au moins hors de notre atteinte actuelle.

Lorsqu'un complexe admet un certain nombre de constituants en lesquels il se dissocie, la synthèse de ce complexe peut être réalisée en imposant au système des conditions dans lesquelles la réaction inverse est possible. Tel est le cas pour les sels doubles qui, existant dans un domaine accessible où les réactions sont réversibles, satisfont aux exigences de la loi des phases et par conséquent du principe de Carnot.

Mais ce genre de synthèse est en chimie organique tout à fait exceptionnel. La synthèse organique doit donc être subordonnée à des principes où la notion de réversibilité n'intervient pas; et c'est ainsi que se présente le corps de doctrines qui a permis l'extraordinaire développement de cette branche de la chimie.

Nous sommes conduits de la sorte à distinguer deux chimies bien différentes : celle des espèces thermodynamiquement stables dans des conditions que nous sommes capables de réaliser, en disposant des températures et des pressions.

Celle des espèces thermodynamiquement instables dans les conditions pratiques de l'expérimentation.

La première est dominée par les principes de l'énergétique. La seconde échappe pratiquement à cette domination. D'où la nécessité de deux doctrines différentes, mais nullement contradictoires, pour régenter la chimie tout entière.

La chimie organique, qui rentre dans la deuxième catégorie, a ainsi ses doctrines spéciales et une physionomie très particulière que justifient les considérations précédentes. Mais la différence entre la chimie organique et la chimie minérale n'est aucunement tranchée. Cette dernière est partiellement justiciable d'un corps de doctrines, sinon rigoureusement le même, du moins très voisin de celui de la chimie organique. Je fais allusion ici à la chimie des complexes minéraux qui forme la transition entre celle des systèmes

1. Sorte de paralysie de l'activité chimique aux températures relativement basses et d'ailleurs différentes d'un corps à l'autre.

en état de contrainte chimique et celle des systèmes en état d'équilibre chimique mobile.

La distinction entre la chimie organique et la chimie minérale est arbitraire, parce que la chimie organique, s'étant détachée de la chimie biologique, n'a plus avec elle qu'un rapport lointain. En fait, ce que l'on continue à appeler chimie organique, c'est seulement la chimie des composés complexes de l'élément carbone.

Ses principaux caractères se retrouvent dans la chimie des complexes minéraux.

Or, les éléments susceptibles de former ce genre de complexes, que caractérise un ensemble de réactions de décomposition, foncièrement irréversibles, sont les éléments de faible électro-affinité.

C'est le cas du carbone et celui des éléments de la famille du platine. C'est à la faveur de la contrainte chimique que de tels complexes ne se décomposent pas spontanément. Mais de multiples actions catalytiques peuvent provoquer ces décompositions, de sorte que ces complexes ne résistent guère à l'action du temps. Il n'existe d'autre fossile platinifère que le métal lui-même. La pépite de platine est aux complexes du platine ce que la houille est aux complexes du carbone.

L'électro-chimie nous enseigne d'une façon très positive que plus l'électro-affinité[1] d'un élément est faible plus la réserve de l'énergie utilisable de ses complexes risque d'être négative. Les complexes d'un élément de faible électro-affinité risquent donc pour la plupart de ne pouvoir subsister qu'à la faveur des frottements chimiques qui s'opposent à leur décomposition spontanée.

De tels complexes ne pourraient exister si les exigences du principe de Carnot étaient nécessaires. Or le principe ne dit pas qu'un phénomène se produira nécessairement, mais seulement que, s'il se produit, ce sera dans un sens déterminé.

Ce sens, pour les complexes dont je parle, c'est celui de leur décomposition. Il n'est pas nécessaire que ces décompositions se produisent; mais ces complexes en sont toujours menacés. On comprend donc que les chimies de corps tels que le carbone ou le platine diffèrent énormément par les doctrines et les techniques de celles de corps tels que le chlore ou le potassium. Ces derniers ont une grande électro-affinité; la réserve d'énergie utilisable de

1. L'électro-affinité est le travail nécessaire pour séparer par électrolyse un élément de la combinaison où il est engagé.

leurs dérivés est ainsi généralement positive, de sorte que ceux-ci ne peuvent se décomposer sans un apport extérieur d'énergie. En conséquence, la chimie de tels éléments doit être celle de systèmes stables. L'absence de frottements chimiques permet le libre jeu des équilibres mobiles. Les dérivés de ces éléments existent, aux conditions ordinaires, dans une zone de réversibilité. De ce chef, leurs réactions cèdent aux exigences du principe de Carnot et se plient docilement aux disciplines de l'énergétique chimique.

S'il y avait à distinguer plusieurs genres de chimie, c'est là seulement qu'il faudrait s'adresser pour ne pas tomber dans l'arbitraire. Mais il faudrait tenir compte que l'on ne passe pas brusquement des éléments de faible électro-affinité aux éléments de forte électro-affinité. Toutes les classifications se heurtent aux difficultés dues à l'existence de transitions inévitables.

Les caractères des chimies que domine la contrainte chimique. — La chimie organique, ou pour employer une terminologie plus adéquate, la chimie des complexes du carbone, nous servira de type.

Ce qui la distingue des chimies des autres éléments, c'est d'abord le nombre extraordinaire des composés.

Ce caractère ne peut appartenir qu'à une chimie où pullulent les espèces instables. Une chimie où les espèces instables ne peuvent subsister, contient nécessairement un nombre de dérivés relativement très limité.

La considération de l'énergie utilisable établit une analogie entre la stabilité chimique et la stabilité mécanique. Un corps instable est comparable à une pierre suspendue au-dessus d'un abime. Si l'on supprime la contrainte qui maintient cette pierre dans cette situation instable, la pierre tombe. La position la plus stable qu'elle puisse alors occuper est au point le plus bas de l'abîme. Mais il est possible qu'elle soit arrêtée dans sa chute, si celle-ci s'effectue le long d'une pente, où elle peut être accrochée par des frottements. Les états de contrainte, où la pierre conserverait ainsi une réserve d'énergie utilisable, peuvent être fort nombreux, alors que l'état stable, correspondant à l'annulation de cette réserve, est unique.

De même le frottement chimique peut maintenir un système, sujet à la contrainte chimique, dans un grand nombre d'états instables, où ce système posséderait une réserve d'énergie utilisable, qui ne s'annulerait que pour un état d'équilibre définitivement stable. A ces divers états de différentes stabilités, correspondront nécessaire-

ment des espèces chimiques plus ou moins stables. Et le nombre en sera d'autant plus grand que, dans la chimie du système considéré, la contrainte chimique pourra plus aisément sévir. Il en résulte que moins nombreux seront les phénomènes présentant les caractères de réversibilité, dans une chimie déterminée, plus grand sera le nombre des dérivés. Le nombre immense des dérivés du carbone ne permet pas de douter que la chimie organique soit une chimie où foisonnent les espèces instables.

Dans une chimie où le frottement chimique serait nul, le nombre des isomères ou des polymères susceptibles de coexister serait nécessairement très restreint. En effet un tel système d'isomères ou de polymères serait justiciable de la loi des phases qu'exprime la relation :

$$\nu = n + 2 - \varphi$$

dans laquelle ν représente la variance, n le nombre des constituants et φ le nombre des phases. Pour de tels systèmes le nombre des constituants peut être réduit à l'unité. Le nombre des phases sera d'autant plus grand que la variance sera plus faible. Le nombre sera maximum et égal à 3 pour $\nu = 0$. Or le nombre des phases limite énormément le nombre des espèces isolables. On peut conclure de là que le foisonnement des isomères et des polymères, dont la coexistence est possible sans réduction de leur nombre, caractérise une chimie d'espèces instables. Tel est généralement le cas pour la chimie organique.

Lorsque le frottement chimique ne sévit pas sur un système, celui-ci prend rapidement un état d'équilibre. Lorsque le frottement chimique intervient, la mobilité des équilibres diminue de sorte que ceux-ci sont lents à s'établir. Une chimie d'espèces instables doit être une chimie où les vitesses de réaction sont généralement lentes. Les réactions n'y peuvent être brutales que lorsqu'elles dégagent beaucoup de chaleur, car l'élévation de température qui en résulte accroît énormément les vitesses de réaction.

Tel est le cas pour la chimie organique où les états d'équilibre, qu'ils soient d'ailleurs stables ou instables, sont toujours lents à s'établir à moins que la réaction, comme c'est le cas pour les explosifs, ne soit très fortement exothermique. Dans une chimie d'espèces instables, des catalyseurs peuvent toujours déclancher des réactions dont l'état final correspond, par rapport à l'état initial, à

une diminution de l'énergie utilisable du système. On sait le rôle que la catalyse joue actuellement en chimie organique.

Voilà un faisceau de considérations concordantes qui ne permettent guère de douter que la chimie organique soit, d'une façon générale, une chimie d'espèces instables, c'est-à-dire une chimie où sévit le frottement chimique[1].

Dans les conditions ordinaires de l'expérimentation, les composés complexes du carbone sont dans un état plus ou moins prononcé de contrainte chimique. L'irréversibilité très générale des transformations ne permet pas d'aborder leur étude par les méthodes de calcul différentiel de l'énergétique. La discontinuité des phénomènes est inconciliable avec la continuité qui est la raison d'être du calcul différentiel.

Mais la lenteur des réactions permet d'appliquer à cette étude les raisonnements de la cinétique chimique qui se rattache directement aux doctrines atomistiques où la discontinuité est posée en principe.

En conclusion, les chimies où la réversibilité des réactions est l'exception sont le domaine par excellence des doctrines atomistiques; et les chimies où la réversibilité est la règle sont le domaine par excellence des doctrines énergétiques.

C'est pourquoi la chimie organique est dominée par les doctrines atomistiques, alors que la chimie minérale est plus spécialement envahie par les doctrines énergétiques.

Chacune des deux doctrines se révèle pratiquement dans le domaine qui lui est propre, et il n'y a aucune raison de les opposer l'une à l'autre en vue de choisir entre elles.

Influence de la contrainte et de la labilité chimique sur les analogies et les différences des corps homéomères. — D'une manière générale, les vitesses de réaction diminuent rapidement à mesure que la température s'abaisse. Aux basses températures, les systèmes les plus aptes à réagir deviennent inertes. Tel est le cas pour l'acide sulfurique et la potasse qui, à la température de l'air liquide, coexistent sans former de sulfate de potassium. La zone de contrainte chimique est donc ainsi que je l'ai déjà signalé d'une manière générale celle des basses températures. Mais la température, à partir de laquelle cette contrainte cesse de se manifester, change avec les systèmes.

1. J'emploie indifféremment les expressions de « frottement chimique » et de « contrainte chimique », mais je préfère la seconde qui ne risque pas d'introduire l'équivoque d'une hypothèse empruntée à la mécanique.

Cette température est plus élevée pour les dérivés des éléments de faible électro-affinité que pour les dérivés des éléments de grande électro-affinité. Elle est d'ailleurs variable d'un dérivé à l'autre, pour un même élément.

Deux éléments d'une même famille peuvent différer beaucoup de ce point de vue, de telle sorte que si l'on compare leurs chimies à la même température, on constate plus de différences que d'analogies. Mais si on les compare à des températures différentes, les analogies apparaissent. Je n'irai pas jusqu'à admettre la validité du système rigoureux de températures correspondantes que j'ai admis théoriquement, parce que les relations d'homéomérie[1] ne sont jamais qu'approchées — ce qui du point de vue des analogies paraît d'ailleurs suffisant.

Si par exemple on compare les complexes chlorés du platine et ceux de l'étain, on constate des relations *étroites* et *très étendues* d'isomorphisme.

Les composés, deux à deux isomorphes, ont des compositions rigoureusement semblables. Cependant la façon dont ils se comportent en solution est très différente. Les complexes chlorés du platine ne sont pas dissociés en solution aqueuse à la température ordinaire, alors que l'hydrolyse des complexes correspondants de l'étain est profonde. Ces divergences éloignent *a priori* l'idée d'une analogie chimique étroite. Cependant une telle opinion est erronée, car en raisonnant de la même manière, on en viendrait à nier les analogies de l'acide chlorhydrique et de l'acide iodhydrique. En effet, ce dernier est fortement dissocié à une température où le premier ne manifeste aucune dissociation.

Entre les complexes chlorés du platine et ceux de l'étain, des rapports du même genre existent. Si l'on chauffe les solutions des complexes platiniques, elles ne tardent pas à manifester les caractères d'hydrolyse que présentent, à la température ordinaire, les solutions des complexes stanniques.

A la température ordinaire, les complexes platiniques sont encore dans la zone de contrainte; alors que les complexes stanniques sont déjà dans la zone des équilibres mobiles, ou zone de labilité.

A la faveur de la contrainte, le nombre des complexes chlorés

1. J'appelle corps homéomères des substances dont les coefficients thermiques et élastiques sont égaux. C'est dans ces conditions que les analogies sont les plus étroites.

connus du platine est relativement considérable, si on le compare au nombre des dérivés de même type de l'étain. Il n'y a pas un dérivé chloré complexe de l'étain qui ne trouve son correspondant parmi les complexes chlorés du platine. La réciproque n'est pas vraie et ne peut être vraie. Pour obtenir certains complexes chlorés de l'étain, correspondant à certains dérivés du platine, légèrement dissociés en solution à la température ordinaire, il faut opérer aux basses températures. C'est ainsi qu'à l'acide chloroplatinique correspond le complexe stannique si fragile connu sous le nom de chlorhydrate de chlorure stannique, obtenu par Engel à — 40° en saturant d'acide chlorhydrique gazeux une solution concentrée de chlorure stannique.

Les deux chimies se correspondent à la condition de les comparer à une soixantaine de degrés d'intervalle. C'est d'ailleurs là l'ordre de grandeur des différences des points de fusion des dérivés hydratés correspondants.

Pour faire une chimie comparée, l'étude des dérivés des éléments de faible électro-affinité s'impose d'abord. On y trouvera tous les types possibles d'une commune série. A mesure que l'électro-affinité des éléments dont on compare les dérivés homéomères diminue, car les corps cessent d'être dans la zone de contrainte; et, dans la zone de labilité, les seules espèces possibles deviennent celles qui peuvent prendre naissance dans des systèmes hétérogènes en état d'équilibre stable.

Il y a deux manières bien différentes de classer les réactions. Chacune d'elles convient à chacun des domaines qui viennent d'être distingués : on peut, soit considérer les conditions qui influent sur les réactions, soit se préoccuper seulement de la nature des corps mis en conflit, et de celle des produits qu'ils engendrent.

Le premier point de vue, purement déterministe, est applicable aux seules réactions réversibles. Des variations très faibles de température ou de pression influent, suivant leur sens, sur le sens de la réaction. Suivant la grandeur de ces variations, les déplacements de l'équilibre initial sont plus ou moins grands. Le déterminisme manifeste auquel de telles transformations sont sujettes est de nature à retenir spécialement l'attention. La méthode des variations s'impose là d'elle-même.

Dans les systèmes qui se prêtent à l'application de cette méthode, le nombre φ des phases est la donnée sensible immédiate. Ces phases

sont constituées, soit par des mélanges homogènes de composition continuement variable, soit par des corps purs de composition fixe. Les unes et les autres admettent les mêmes constituants que l'analyse immédiate permet d'isoler en fait. Parmi les systèmes possibles des constituants isolables, il y en a toujours un qui renferme un nombre minimum de substances primitives. Ces constituants permettent de réaliser la synthèse d'un ensemble quelconque des phases considérées. En effet, ils peuvent entre certaines limites, intervenir en proportions variées, sans que change le nombre des phases. De même, d'une manière générale, la température et la pression peuvent à volonté prendre des valeurs diverses. L'opérateur dispose ainsi d'un nombre $n+2$ de variables, n étant le nombre des constituants *indépendants* à considérer.

Cela posé, l'expérience montre que le nombre maximum des phases qu'un système chimique en équilibre peut présenter est :

$$\varphi = n + 2.$$

Le système est dit alors *invariant*.

Lorsque le nombre des phases est inférieur au nombre des variables, l'opérateur peut modifier une ou plusieurs de ces variables sans que change le nombre des phases.

Tantôt une seule variable — quelconque d'ailleurs parmi $n+2$ — peut être modifiée indépendamment : le système est dit alors *monovariant*; tantôt deux variables sont ainsi modifiables, et le système est *divariant*... etc.

On désigne du nom de *variance*, le nombre des conditions nouvelles et indépendantes que l'opérateur peut imposer au système sans que varie le nombre de ses phases. Le mot condition se rapporte ici aussi bien à la température et à la pression qu'aux quantités relatives des constituants. Cela posé, l'expérience montre qu'entre la variance, le nombre des variables et le nombre des phases existe la relation $\nu = n + 2 - \varphi$. Telle est la loi des phases déjà citée qui admet, d'autre part, une démonstration rigoureuse basée sur des considérations purement énergétiques.

Il est clair que les systèmes chimiques peuvent être classés et d'après leur variance et d'après le nombre des phases.

Les systèmes de même variance présentent certaines analogies. C'est ainsi, par exemple, que tous les systèmes monovariants, admettant une phase gazeuse, obéissent à une relation de la forme

$p = f$ (T). Pour ces systèmes, la pression p est seule fonction de la température T; ce qui veut dire que si l'opérateur fait varier la température du système, la pression prend d'elle-même une nouvelle valeur déterminée par la précédente relation.

Parmi les systèmes de même variance, il y a lieu de distinguer des systèmes monophasés (systèmes homogènes), des systèmes diphasés, triphasés, etc.

Dans cette classification, applicable d'ailleurs aux seuls systèmes en état d'équilibre chimique mobile, les analogies se rapportent moins aux corps en présence, qu'aux phénomènes qui accompagnent leur réaction. Ces analogies dépendent en effet de la forme des relations telles que celle qui vient d'être mentionnée au sujet des systèmes monovariants qui admettent une phase gazeuse.

C'est ainsi que la dissociation du carbonate de chaux

$$CO^3Ca = CaO + CO^2$$

peut être assimilée au phénomène de la vaporisation. L'un et l'autre obéissent à la loi des tensions fixes; l'un et l'autre se rapportent à des systèmes monovariants admettant une phase gazeuse. Cet exemple met en relief l'importance et l'intérêt de la classification basée sur la variance. Ce qui vient d'en être dit suffit pour délimiter son domaine qui englobe les systèmes suffisamment labiles pour obéir docilement aux disciplines mathématiques de la continuité.

Si la manière de voir qui vient d'être exposée est pénétrée de l'esprit de la physique, celle que nous allons examiner maintenant se rapproche de l'esprit des sciences naturelles. La chimie procède tantôt de la science qui la précède et tantôt de celle qui la suit dans la juste hiérarchie des sciences qui restera l'un des points culminants et l'une des parties les plus solides de l'œuvre de A. Comte.

Dans le domaine où la contrainte chimique est le caractère dominant, il devient impossible de représenter par des fonctions continues les lois qui régissent les phénomènes accompagnant les réactions. La méthode des variations en est exclue; on n'y peut classer que des corps.

Si, conformément à une manière de voir d'autant plus défendable qu'elle s'est révélée extrêmement féconde en chimie organique, on ne veut admettre comme bases de classification que des considéra-

tions d'ordre purement chimique, les corps ne pourront être groupés que d'après leurs fonctions.

En réunissant les corps qui admettent les mêmes réactifs, on affirme par cela même l'identité de leurs fonctions. Toutefois cette notion ne saurait être généralisée à tout l'ensemble de la chimie, sans qu'on réunisse ensemble fatalement des corps qui ne présentent dans leur composition aucune analogie. Mais, dans un domaine restreint, on peut à cette idée fondamentale surajouter celle d'une analogie de composition. C'est pourquoi, on trouve à la base de la classification actuelle et tout à fait typique des dérivés complexes du carbone, la superposition de ces deux idées. Les corps organiques de même fonction admettent des réactifs communs et une analogie certaine de composition.

Cette analogie de composition se trouve dans l'existence de certains radicaux, tels que CO^2H pour les acides, NH^2 pour les amines, etc., radicaux désignés du nom de *groupements fonctionnels*.

Les réactions des corps de même fonction résultent de substitutions identiques dans le groupement fonctionnel.

L'étude d'un composé organique se ramène ainsi : 1° à la détermination des radicaux qui caractérisent ses fonctions; 2° à celle des substitutions successives qui permettent de faire dériver ce composé d'une substance de composition plus simple, considérée comme le *type fondamental* de la série à laquelle il se rattache.

Dans tout cela il n'y a pas l'ombre d'une hypothèse sur la nature intime des corps. Le langage que j'ai adopté, est celui d'une science rigoureusement positive.

Il y a lieu de remarquer que ces principes de classification n'ont de portée que parce que la chimie du carbone est d'une extrême richesse en dérivés. Transposés dans la chimie d'un corps tel que le plomb, ils conduiraient à distinguer presque autant de fonctions qu'il y a de corps, de sorte que la notion serait inutile. Mais, dans toute chimie d'un élément très riche en dérivés, de tels principes trouvent nécessairement leur application.

Pour mettre la systématisation sous une forme didactique, on considère d'abord des types simples, que l'on complique graduellement par une suite judicieuse de substitutions.

Des atomes ou des radicaux susceptibles de se substituer dans des corps d'un même type sont équivalents, et l'on désigne du nom de *valence* la capacité de substitution que présente chaque atome ou

chaque radical par rapport à l'hydrogène, ou par rapport à un corps tel que le chlore, capable de s'unir à l'hydrogène atome à atome[1].

La valence est un invariant d'ailleurs très relatif, qui permet de soulager dans une mesure considérable l'effort nécessaire pour se rappeler la composition et les groupements fonctionnels des composés.

De ce point de vue, elle est d'une incontestable utilité. Les chimistes organiciens, qui font pivoter tous leurs raisonnements autour de cette notion, nous en ont révélé la fécondité dans le domaine qu'ils cultivent. Cela tient à ce que la valence du carbone, égale à 4, se montre constante dans les dérivés complexes de ce corps.

Une telle invariance est un guide précieux et sûr. Mais il n'en est pas de même dans tous les domaines de la chimie. D'une façon générale la conservation des types qui constitue le fondement le plus ferme de la notion de valence ne se manifeste que dans la chimie des éléments de faible électro-affinité, c'est-à-dire dans les chimies où sévit le plus la contrainte chimique.

Mais dans une chimie d'espèces labiles, les types ne se peuvent conserver parce que l'on retombe fatalement sur les espèces thermodynamiquement stables, alors que dans une chimie où le frottement chimique assure aux édifices une véritable solidité (qui n'est toutefois qu'une apparence de stabilité) les types se conservent autant que les réactions sont des réactions de substitutions, c'est-à-dire des réactions de double décomposition. Aussi des chimistes organiciens considèrent-ils de telles réactions comme les seules *régulières*[2].

Il est clair que la loi des proportions multiples impose au manganèse, par exemple, de multiples valences. Autant que les types se conservent dans les divers dérivés où le manganèse est ou di, ou tri, ou tetra, ou hexa, ou heptavalent, les diverses valences de ce métal admettent une signification, et peuvent présenter une certaine utilité. Mais si l'on considère que ces types sont de stabilité très différentes, et que l'on passe des uns aux autres avec une facilité extrême, on sera d'avis que le concept de valence appliqué à un élément tel que le manganèse, ne saurait être un guide suffisamment fidèle pour l'orientation des recherches et l'exposé didactique de leurs résultats.

1. Le mot atome est pris ici dans le sens d'unité chimique de masse. L'idée qui a fait naître le mot d'atome est bannie du raisonnement. Il est clair que la nomenclature prête singulièrement à l'équivoque pour qui n'est pas initié.

2. Un pareil terme renferme en puissance toute la critique du système.

La valence n'est un guide fécond que dans les chimies où foisonnent les dérivés de même type, c'est-à-dire dans les chimies d'éléments de faible électro-affinité, où la contrainte chimique est la règle. On ne peut compter sur son invariance, dans des limites suffisamment étendues pour les besoins d'une systématisation, que dans ce cas.

Certains chimistes qui étudient spécialement la chimie minérale ont violemment attaqué la notion de valence, lui reprochant sa variabilité. Il ne faut voir là qu'une manifestation de l'esprit d'école que caractérise une intransigeante et outrancière critique à l'égard des doctrines étrangères au domaine qu'ils étudient. La fécondité de la notion de valence suffit à prouver sa valeur comme principe de classification.

A cet égard on peut faire un juste parallèle entre cette notion et celle de variance qui sert de principe de classification des systèmes chimiques labiles. Des systèmes monophasés, diphasés, triphasés, etc... sont des types qui se conservent tant que leur variance ne change pas. Pour ces types, en dépit de la contradiction dans les termes, la variance fait figure d'invariant. C'est là un invariant également très relatif, car lorsque change le nombre des phases, la variance change elle-même.

Serait-il juste de critiquer la notion de variance pour cette raison? Dans les domaines où certains concepts se montrent utiles et féconds, ils défient toute critique ou plutôt ils passent outre. Mais ils ne doivent franchir les limites de ces domaines qu'avec une extrême prudence. Ce qui est critiquable, c'est de vouloir imposer à tout l'ensemble d'une science des disciplines qui ne conviennent strictement qu'à l'une de ses parties.

Résumons ce qui précède :

Si l'on considère la chimie dans son ensemble, on constate qu'aux extrémités de la hiérarchie des éléments classés d'après la grandeur de leur électro-affinité, les composés appartiennent, par rapport aux conditions accessibles de l'expérimentation, à deux domaines distincts : le domaine de la labilité et le domaine de la contrainte chimique. A chacun de ces domaines correspond une discipline distincte :

Le domaine de la labilité est celui où les doctrines énergétiques règnent souverainement. Les réactions y sont le plus souvent réversibles au voisinage immédiat des conditions ordinaires de l'expé-

rimentation. Dans les autres cas, les conditions de réversibilité ne sont que plus ou moins difficilement accessibles.

La classification qui convient spécialement à ce domaine est celle des systèmes chimiques, qui admet à sa base la notion de *variance*. Tout composé y admet un système de constituants *réels* et relativement simples, conformément à la doctrine dualistique.

Les seules espèces stables pouvent subsister, et la chimie des éléments de grande électro-affinité est toujours relativement simple, en ce sens qu'elle n'admet qu'un nombre restreint de dérivés possibles.

L'isomérie[1] y est inconnue, et l'allotropie ne s'y manifeste que dans les conditions qu'autorise la loi des phases.

Dans le domaine de la contrainte, les doctrines énergétiques n'ont pas de prise, parce que les réactions de décomposition des composés sont irréversibles, et que les phénomènes n'y présentent qu'exceptionnellement les caractères de la continuité.

La réversibilité des réactions de décomposition y est une conception le plus souvent imaginaire : les conditions de réversibilité de ces réactions étant hors d'atteinte.

La classification qui convient à ce domaine se rapporte aux fonctions des composés et admet la *valence* comme principe.

Les composés ne dérivent pas en général d'un système de constituants réels. Le dualisme ne peut intervenir que dans les cas, relativement exceptionnels, de combinaisons moléculaires. Dans le cas le plus général, on ne peut discerner en fait que l'existence de radicaux. A des composés de ce genre convient strictement la représentation unitaire.

Dans ce domaine, les espèces instables fourmillent. La chimie des éléments de faible électro-affinité est toujours compliquée, en ce sens que les dérivés y sont pour ainsi dire innombrables. L'isomérie y joue un rôle considérable.

Il est intéressant pour conclure de rapprocher ces résultats de ceux que A. Comte avait prophétisés. Je lui laisse exposer lui-même les conclusions qu'il a faites de son étude sur la chimie.

« Deux pensées prépondérantes, distinctes, mais intimement

1. J'emploie ici le sens précis qu'il conviendrait d'attribuer à ces termes. A l'idée d'isomérie je rattache l'idée d'irréversibilité, à l'idée d'allotropie, celle de réversibilité. La distinction se ramène ici encore à une question de « domaine ».

liées, — dit-il, — ont dominé l'ensemble de ce travail sur la philosophie chimique : la fusion de toutes les études chimiques, préalablement bien circonscrites d'après la nature de la science, en *un seul corps de doctrine homogène*; la réduction universelle de toutes les combinaisons quelconques à la *conception indispensable d'un dualisme* toujours facultatif. Je me suis surtout attaché à présenter *ces deux conditions indispensables* comme strictement nécessaires pour la constitution définitive de la science chimique, avec le caractère qui lui est propre et le genre de consistance que comporte sa nature. »

Aucune de ces conclusions n'a prévalu, et il semble bien qu'elles ne puissent prévaloir. La science chimique ne s'est pas moins développée dans un sens positif, bien qu'elle continue à s'éloigner des idées comtiennes.

D'autre part, malgré la valeur pratique des vues de ce philosophe, malgré l'intérêt pédagogique que présente sa belle classification des sciences, les cloisons qu'il s'est efforcé de dresser entre les différentes branches du savoir craquent de toutes parts. On n'en peut méconnaître aujourd'hui le caractère arbitraire, et même dangereux pour le développement des recherches.

A. Comte fut souvent assez mauvais prophète. Il a fait des credo de ce qu'il considérait comme désirable. De ce point de vue, l'esprit comtien est moins scientifique que religieux. Partant du positivisme entrevu par Bacon, esquissé par Locke, mis au point par Condillac, les débuts philosophiques de A. Comte furent remarquables; mais on ne saurait être surpris que sa philosophie ait dégénéré en un simulacre de religion susceptible de discréditer le positivisme scientifique.

G. Urbain.

L'ANTIDOGMATISME DE KANT ET DE FICHTE

« C'est une idée maîtresse qui se produit et qui s'établit désormais comme une force à la fois de combinaison et d'expansion au centre de l'œuvre kantienne : c'est l'idée que la raison, la raison souveraine est pour nous acte et non représentation.... » (Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 245.)

Dans son combat contre le dogmatisme, Fichte déclare s'inspirer du Kantisme : pour lui, Kant a révélé à l'homme son essence pratique, il a élevé son « Moi » au-dessus de la Nature, et fait de la liberté de ce Moi le fondement de toute chose. Ainsi, en partant de cette liberté, pour donner la genèse des choses, Fichte achève la ruine du dogmatisme, et donne, en même temps, à la philosophie transcendantale, l'organisation systématique conforme à son essence.

Mais, pour Kant, ce qui distingue, avant tout, la « Critique » du « Dogmatisme », c'est l'abîme qui sépare le phénomène de la chose en soi, l'hiatus infranchissable entre la Nature et la Liberté, l'impuissance spéculative de la Raison à connaître le principe de toute chose. — Au contraire, l'originalité de Fichte consiste à rejeter la chose en soi, à supprimer l'infranchissable hiatus entre la Nature et la Liberté, à prétendre connaître spéculativement le premier principe, c'est-à-dire à opposer à la notion modeste de la « Critique », l'ambitieuse formule de la « Genèse ». Il n'est donc pas étonnant que Kant, Fichte, ou leurs disciples respectifs, se rejettent mutuellement l'accusation de dogmatisme.

En effet, prétendre connaître la nature des choses, unir par la continuité le phénomène et la substance, n'est-ce point l'erreur dénoncée par Kant, chez Leibniz? — D'autre part, croire à la réalité d'une chose en soi, qui, placée comme Absolu, détruit toute

liberté humaine véritable, n'est-ce point, chez Leibniz, chez Spinoza surtout, l'erreur dénoncée par Fichte?

Bien mieux, cet hiatus entre la Nature et la Liberté qu'on aime avant tout à opposer aux conceptions dogmatiques, n'est-il pas lui-même, dans la doctrine de Kant, un nouvel effet de cet esprit dogmatique? L'erreur de Leibniz, aurait dit Kant, et celle des dogmatiques en général, est d'avoir pris les concepts de nécessité et de liberté tout objectivés, sans critique, pour les mettre en rapport *in abstracto*, en dehors de leur usage dans le sujet. Or, l'affirmation absolue de la chose en soi, et la séparation absolue de la Nature et de la Liberté, tout comme l'affirmation leibnizienne d'une essence objective, d'une monade ayant une réalité en soi, n'est-elle pas le résultat d'une objectivation que, dans l'ignorance de toute « Genèse », on pose arbitrairement comme originaire? Sans doute Kant a-t-il voulu établir le rapport de la Nature et de la Liberté, non *in abstracto*, mais du point de vue des facultés du sujet et de leur usage, — au moyen d'une critique; seulement les limites de la *Critique* lui ont interdit la Genèse, seule capable de révéler l'essence de ce rapport. Tout au plus la *Critique* laisse-t-elle le champ libre pour une *hypothèse* concernant leur origine commune à partir d'un principe unique. Mais la Genèse seule est capable d'effacer cette trace de dogmatisme, en nous faisant pénétrer jusqu'à la force objectivante du Moi, qui projette d'un côté *l'effet*, de l'autre *son principe* comme « en soi ».

Ainsi, la distinction de la chose en soi et du phénomène, sous la forme nouvelle dont Kant s'enorgueillit à l'égard du dogmatisme, n'est qu'un nouvel aspect du dogmatisme. La chose en soi, en effet, est affirmée comme absolue, aux dépens de cette activité souveraine du Moi qui en est la source.

Kant et Fichte auraient-ils du dogmatisme de leurs précédesseurs des conceptions si différentes que, tous deux s'opposant aux mêmes doctrines, l'un en conserverait précisément ce que l'autre rejette?

En vérité, l'opposition est surtout apparente. L'antidogmatisme de Kant et celui de Fichte se révèlent bien identiques dans leur esprit : ce qu'ils affirment tous les deux, en face du dogmatisme, c'est l'absoluité de l'acte du sujet, auquel ils subordonnent l'objet. Pour eux, l'activité du sujet n'est pas seulement un simple point de départ pour la spéculation, un fondement idéal, mais un premier principe, un fondement réel. L'un et l'autre s'accordent pour

restituer à la Liberté du sujet son caractère spécifiquement humain « d'agilité intelligente », pour sacrifier à cette Liberté pure, soit le mécanisme de la Nature, soit l'immobilité de l'Être. L'un et l'autre donc s'opposent au dogmatisme de la spontanéité, de l' « automatisme spirituel », de la *causa sui* qui, se servant du concept d'une liberté comparative, sacrifie en fait « l'agilité intelligente » au mécanisme de la Nature.

Le premier objet de notre étude sera donc de montrer qu'en dépit des différences extérieures, le concept de la Liberté est foncièrement et originairement identique chez Kant et chez Fichte (§ I).

Notre tâche consistera ensuite à faire voir que, malgré leur diversité, les moyens se correspondent, — que l'affirmation de la chose en soi, chez Kant, revient à nier la « choséité », c'est-à-dire à poser la condition qui permet de faire de cette liberté conçue comme « agilité intelligente », le fondement de toutes les choses, — et d'instituer le principe de l'Autonomie d'où procède directement le Moi pur fichtéen (§ II).

En troisième lieu, nous verrons comment l'autonomie de la Liberté, après s'être révélée, manifeste, dans le Kantisme lui-même, une puissance de principe comparable, dans une certaine mesure, à celle du Devoir-être (*Sollen*) dans la *W.-L.*[1] (§ III).

§ I. — Concept de Liberté.

Malgré les différences de méthode, le Kantisme aboutit à poser le problème général de la philosophie dans les termes où la *W.-L.* le posera elle-même; or, l'analogie dans les termes implique déjà l'analogie dans les solutions, c'est-à-dire l'identité du concept de la Liberté dans les deux systèmes, et par conséquent l'identité spéculative de leur antidogmatisme.

En effet, l'un et l'autre instituent, en une sorte de détermination réciproque, les deux modes de causalité qui déterminent chacun l'un des deux domaines de la philosophie tout entière : la causalité de l'objet sur le sujet pour le domaine théorique, la causalité du sujet sur l'objet pour le domaine pratique. L'un et l'autre font de l'élément purement pratique, c'est-à-dire de la Liberté, le principe véritable qui assure la correspondance et l'unité de ces deux

1. *W.-L.* : abréviation usitée par Fichte et désignant la *Wissenschaftslehre*.

domaines : « La différence entre les lois d'une Nature à laquelle la Volonté est soumise, et celles d'une Nature soumise à la Volonté, — écrit Kant dans la *Critique de la Raison pratique*, — est que, dans la première, les objets doivent être la cause des représentations qui déterminent la Volonté, tandis que, dans la seconde, la Volonté doit être la cause des objets, si bien que la causalité de la Volonté a un principe déterminant exclusivement dans la faculté de Raison pure qui, pour ce motif, peut être appelée Raison pure pratique. » De là naissent pour Kant deux problèmes différents : 1° comment la Raison peut-elle, d'une part, connaître *a priori* les objets; 2° comment, d'autre part, peut-elle être immédiatement un principe déterminant de la Volonté [1].

Fichte détermine le problème d'une façon analogue [2] : l'accord de nos représentations avec des objets indépendants qui en sont la cause — tel est le problème de la philosophie théorique; l'accord des objets avec nos représentations qui en sont la cause, — tel est le problème de la philosophie pratique. D'un côté, le concept dépend de la chose : « *Nachbild* », copie; de l'autre, la chose dépend du concept : « *Vorbild* », concept de fin.

Ainsi Kant entend bien la praticité dans le même sens que Fichte, comme un pouvoir de la Raison d'engendrer par un concept de fin (*Vorbild*), la représentation d'un objet existant (*Nachbild*) : « *Vorbild wird Nachbild* »; en même temps, il découvre que si la Raison doit être véritablement pratique, le « *Vorbild* » doit être véritablement et absolument premier, c'est-à-dire antérieur à tout « *Nachbild* », — et pour cela, ne pas dépendre lui-même, ne fût-ce que d'une façon lointaine ou indirecte, d'un « *Nachbild* » quelconque. S'il en était ainsi, en effet, le principe de la causalité du concept serait lui-même engendré par la causalité de la nature, c'est-à-dire par la succession des « *Nachbilder* »; cette causalité du concept n'aurait donc alors, en fait, aucun pouvoir, et serait, comme telle, une « illusion [3] ». Aussi le problème consiste-t-il, en fin de compte, à savoir comment la Raison peut forger indépendamment de toute perception sensible (*Nachbild*), une fin (*Vorbild*) ayant par son indépendance originaire à l'égard du sensible, — une

1. Kant, *Crit. de la Raison prat.*, édition Cassirer, p. 51.
2. Fichte, *Sittenlehre*, *Einleitung*, p. 396, Meiner.
3. Kant, *Crit. Rais. prat.*, *ibid.* et aussi § 5, p. 32. *Crit. de la Rais. pure*, éd. Kehrbach, p. 435-446.

causalité véritable sur le monde, — bref, comment la Raison peut se donner à elle-même, par elle-même, une fin (*Vorbild*), autrement dit être elle-même immédiatement un principe déterminant de la Volonté.

Dans cette position du problème se manifeste donc un antidogmatisme kantien identique à l'antidogmatisme de Fichte : en effet, notre raison n'est pas simple connaissance de ce qui produit de soi l'existence, mais est elle-même source de l'acte qui engendre les existences; puissance vraiment libre, elle n'est pas la causalité interne d'une essence déterminée une fois pour toutes, mais elle détermine en toute liberté le concept d'après lequel elle produit des existences.

D'autre part, malgré les différences de méthode, la *Critique* s'oriente vers une Genèse, elle tend vers le principe unique qui rend compte de toute la réalité. Certes, comme le remarque Fichte, elle donne encore de la Liberté une définition nominale et d'apparence dogmatique, en la caractérisant comme « la faculté de commencer absolument un état »; mais elle en donne aussi, à la vérité, une définition génétique, en se posant la question du *Comment* : « *Comment* (*wie*) la Raison peut-elle être immédiatement principe déterminant de la Volonté? ». Elle recherche le « *Vorbild* » originaire qui explique *de quelle façon* (*wie*) cette faculté de commencer absolument un état est en réalité possible; en accord avec les exigences de la *W.-L.*, elle rattache la Liberté, indépendante du sensible, à *un Concept* (*Vorbild*) qui domine toujours le sensible et c'est cette détermination par un concept pur qui explique comment la Liberté peut se manifester comme pouvoir efficace. La Liberté vraie est donc instaurée à la place du concept hybride dogmatique de Spontanéité; de même qu'elle devient chez Kant[1] « la clé de voûte du système de la Raison, tant spéculative que pratique », de même elle devient chez Fichte, l'unique principe positif d'où sortent le monde sensible et la moralité.

C'est donc vers le concept d'Autonomie qu'il faut se tourner, pour saisir en acte, dans la manifestation originale de la Liberté, l'esprit antidogmatique qui inspire à la fois l'œuvre de Kant et celle de Fichte. Mais, si le concept d'Autonomie est la solution du problème

1. Kant, *Crit. Rais. prat.*, Préface, p. 4.

tel qu'il a été précédemment posé, — il est, en même temps, le terme du développement subi par la pensée kantienne, — la découverte qui achève toute sa recherche spéculative. C'est seulement en se plaçant au point de départ de cette recherche, pour la suivre jusqu'à son achèvement, que l'on pourra pénétrer l'essence véritable de l'Autonomie, et saisir l'identité interne des deux anti-dogmatismes.

C'est dans la *Critique de la Raison pure* (1re édition) que se trouve le point de départ spéculatif de la recherche : là se rencontrent, pour la première fois, la méthode critique complètement constituée, avec le problème de la moralité. Le problème pratique[1] est alors jugé comme étranger à la Philosophie transcendantale qui ne s'occupe que des connaissances pures *a priori*, et la Liberté est donnée seulement *par l'expérience*. Cette Liberté, qui n'est nullement altérée par un effort quelconque de rationalisation, est bien la Liberté par excellence, le libre arbitre humain; c'est elle, et non une autre, qui, dans la suite, est rattachée, grâce à un principe synthétique *a priori* — révélant une législation pure pratique de la raison, — au système de la Philosophie transcendantale, pour être authentifiée par elle. En prenant comme point de départ cette Liberté, dont il exagère plutôt le caractère de subjectivité et d'irrationalité, Kant subit l'influence de Rousseau, et se trouve en complète opposition avec la notion dogmatique de la spontanéité. Comment la recherche va-t-elle se poursuivre maintenant?

En partant de cette liberté empiriquement constatée, le problème se pose dans les termes suivants : si une libre causalité de la Volonté sur la Nature n'est pas une illusion, alors le concept qui sert de principe déterminant à cette Volonté, dans sa causalité sur la Nature, ne doit absolument pas provenir de la Nature : autrement, il n'y aurait pas d'action libre, mais une simple action de la Nature sur la Nature[2]. Le point de départ de la recherche (A) est donc un fait : la constatation d'une liberté pratique, c'est-à-dire d'une certaine causalité de notre Volonté[3]. D'autre part, l'objet de la recherche (B), une fois celui-ci défini, est encore un fait : existe-t-il, oui ou non, une Raison pure pratique[4], un concept pur, déterminant *a priori* la Volonté?

1. Kant, *Crit. Rais. pure*, méthodologie. p. 607, note. éd. Kehrbach.
2. Kant, *Crit. Rais. pure*, p. 609.
3. *Ibid.*
4. Kant, *Crit. Rais. prat.*, p. 3.

Quels sont, par rapport à l'Antidogmatisme, la signification et le rapport de ces deux faits? Il s'agit de montrer que le caractère de fait provenant de la Liberté subjective et empirique est le même qui, transposé, se retrouve dans l'Autonomie, pour exprimer la contingence de la Raison; ainsi est rationalisée la Subjectivité libre, et pourra se poser, dans la suite, le concept de Moi absolu, à la fois rationnel et antidogmatique. Le fait empirique de la Liberté considéré par Kant au point de départ de sa recherche, diffère radicalement du fait de la Raison auquel on aboutit; l'évolution continue de la doctrine fait apparaître entre eux le lien que dissimule la doctrine pleinement constituée. — Dans un premier effort (A), Kant s'efforce de réduire à l'unité ces deux éléments disparates : l'Idée de liberté et la liberté empiriquement constatée. Le « fait » exprime alors de moins en moins le « donné » empirique, de plus en plus l'essence interne de la Liberté : une contingence qui se pose comme un fait. L'Idée de liberté transcendantale rend possible l'affirmation de cet acte contingent qui se détermine bientôt *comme contingence de la Raison*. — Dans un second effort (B), Kant s'élève au concept d'Autonomie. Le fait est résultat d'un acte contingent de la Raison, il est saisi dans la causalité d'une maxime quelconque. Or, si cette maxime est libre et rationnelle, non seulement par la forme comme toute maxime, mais par le contenu, elle est essentiellement *un fait de la Raison* : elle n'offre plus rien d'empirique. Le caractère de fait exprime moins ce qu'il y a d'impénétrable dans l'acte par lequel se révèle la réalité transcendante, que ce qu'il y a de contingent dans l'acte d'une Liberté; de même la Liberté empirique était moins un fait à cause de son caractère empirique que par la contingence qui en constituait la nature.

Étudions successivement ces deux efforts.

A. — En tant qu'empirique, le fait de la Liberté marque seulement que celle-ci est *donnée*; loin d'être l'indice d'une spontanéité créatrice de la Raison, de la contingence d'un libre arbitre, il marque plutôt, comme tout donné empirique, une contingence à l'égard de la Raison elle-même, — si bien que, selon la conception antécritique présente encore dans la *Méthodologie*, la liberté pratique apparaît comme hétérogène à la Raison; de là résulte l'exclusion, signalée plus haut, de la morale hors de la sphère de la philosophie transcendantale. Mais, la tendance de Kant étant d'unir en un système rationnel la moralité et la nature, la liberté pratique

empirique doit finalement se rationaliser sous l'influence de l'Idée d'une liberté transcendantale : le fait empirique de la Liberté tendra alors à se dépouiller de son caractère empirique, et sa position en tant que fait sera expliquée comme l'expression de la vraie nature d'une Liberté. De la sorte, la Liberté n'est plus un *fait* parce qu'elle est *empirique*, ce qui en ferait un donné à l'égard duquel la Raison serait passive, — bref, une passivité pour l'être rationnel, — mais, étant liberté, la Raison est active dans cette liberté et y détermine arbitrairement la volonté : la Liberté n'est que la spontanéité même de la Raison. Alors la Liberté apparaît nécessairement dans l'expérience comme un fait, parce qu'elle ne peut y apparaître que comme le résultat de l'acte contingent d'une Raison spontanément créatrice de concepts pratiques : le fait (empirique) n'exprime plus l'extériorité impénétrable à la Raison, mais l'intériorité de l'acte rationnel, c'est-à-dire la contingence du libre choix [1]. C'est la conception qui se développe dans la *Dialectique transcendantale* : le fait de la Raison n'y est pas encore découvert, pourtant le fait empirique de la Liberté est rattaché, non à l' « empirie », mais au Suprasensible, à la Liberté intelligible. Certes, nous ne pouvons toujours constater la liberté que comme un *fait dans l'expérience*, mais elle est autre chose qu'un simple *fait d'expérience*. En effet, la causalité de notre vouloir est toujours unie à une maxime générale construite par la Raison, et le lien entre cette causalité et le concept est toujours synthétique, parce qu'il exprime cette contingence indéterminable de la liberté qui relie arbitrairement l'une à l'autre. Ainsi,

1. Ce n'est pas que du vouloir humain déterminé par la Raison disparaisse tout élément empirique; la finalité pratique est, en effet, toujours métaphysique, et non transcendantale comme la finalité de la Nature, car la première requiert le concept d'une faculté de désirer comme étant un vouloir, — lequel doit être empiriquement donné pour être, par la suite, déterminé *a priori*, — tandis que la seconde requiert le concept absolument pur d'objets d'une connaissance possible par l'expérience en général (Kant, *Crit. du Jugement*, Introduction, § 5, édit. Meiner, p. 177). D'autre part, ce qui permet de démontrer la réalité de la Liberté comme chose de fait (*res facti, scibile*), c'est, entre autres choses, des actions réelles, par conséquent une expérience à laquelle elle donne naissance (Kant, *Ibid.*, § 91). Néanmoins le fait de cette Liberté reste complètement indépendant du donné empirique lui-même : ce qui est proprement libre dans la détermination de la faculté empiriquement donnée, reste distinct d'elle; de plus, l'expérience des actions serait incapable de démontrer à elle seule la réalité de cette Liberté, s'il n'y avait pas les lois pratiques *a priori* de la Raison, conformément auxquelles ces actions ont lieu; en effet, l'idée de la Liberté ne peut être démontrée dans sa réalité par aucune exhibition dans l'intuition (comme les autres choses de fait), mais par ces lois pratiques *a priori* (*Ibid.*). Cf. Appendice.

dans le cas de la maxime du bonheur, que la volonté agisse de telle ou telle façon, cela s'explique bien par le principe analytique « qui veut la fin veut les moyens » : la Raison n'intervient elle-même que comme moyen, elle ne pose telle fin ou telle action que comme moyen de réaliser un objet qui lui est étranger, le bonheur. La Raison est donc ici subordonnée, non libre. Néanmoins, la Liberté ne disparaît pas, car la subordination de la Raison à la Nature, à la sensibilité, n'est pas nécessaire, même indirectement : elle est libre. Ce qui conditionne la relation analytique entre l'action conseillée par la Raison et l'objet qu'on se propose de réaliser, c'est *une relation synthétique qui se pose comme un fait*, suivant laquelle la Raison prend arbitrairement la maxime du bonheur comme concept de l'ordre à réaliser par la Volonté : « Que l'on suppose un objet de la simple sensibilité (l'agréable), ou même un objet de la Raison pure (le bien), la Raison ne cède point à un principe qui est donné empiriquement, et elle ne suit pas l'ordre des choses telles qu'elles se montrent dans le phénomène, mais elle se crée avec une parfaite spontanéité un ordre propre, suivant des idées auxquelles elle adapte les conditions empiriques, et d'après lesquelles elle tient pour nécessaires des actions qui, peut-être, n'arriveront pas, mais sur lesquelles elle suppose néanmoins qu'elle peut avoir de la causalité [1].... » Ainsi, le fait exprime bien la contingence.

Au point de départ de la recherche apparaît donc nettement le sens de l'antidogmatisme kantien : d'ores et déjà il est impliqué que le rapport du transcendantal à l'empirique, trouvé tout d'abord dans le fait empirique de la causalité pratique, ne peut toujours être posé que comme un fait ; la Raison n'a pas à comprendre ce rapport, mais elle l'effectue pratiquement : impuissance spéculative de la Raison, unie nécessairement, pour Kant, à sa puissance pratique. Surtout, il est impliqué par là que tout concept, principe d'une causalité, ne tient pas de ses propriétés sa puissance causale ; c'est d'une façon contingente que tout concept est posé comme principe déterminant (*Vorbild*). Aussi entre la causalité et le concept, n'y a-t-il toujours qu'un simple lien synthétique. La Liberté, comme contingence et libre arbitre, est ainsi, dès l'origine, impliquée comme *principe*, et, dans la façon dont Kant, alors même qu'il n'est pas encore en possession du concept d'autonomie, caractérise cette

1. Kant, *Crit. Rais. pure*, p. 439. Cf. Appendice.

Liberté, il est loin, comme Fichte l'en accuse[1], d'en rester à la définition nominale de la Liberté comme faculté de commencer absolument un état. Dès ce moment, il tend, au contraire, à rattacher ce pouvoir au concept (*Vorbild*) par le moyen duquel la Liberté crée quelque chose. Bien plus, il confond la Liberté avec la Raison, puisqu'il en fait le pouvoir même qu'a la Raison de forger le concept qu'elle veut comme maxime de la volonté; ce pouvoir de la Raison offre une singulière connexion avec « l'agilité intelligente » que Fichte pose comme Liberté : « L'essence de la Liberté, écrit ce dernier, est essentiellement le concept qui ne se laisse déterminer par rien hors de lui; ainsi l'intelligence peut forger librement des règles différentes ou des maximes, celles de l'égoïsme, de la paresse, etc., — et les suivre librement, d'une façon contingente, et sans exception[2].... »

La même façon de concevoir l'antidogmatisme est donc, ici encore, ce qui rapproche Kant et Fichte. L'Être, de quelque nom qu'on l'appelle : chose, essence, « déterminité » (*Bestimmtheit*), nature, — dépend de la Liberté, liberté κατ'ἐξοχήν, humaine, contingente, intelligente, qui est l'intelligence même dont elle exprime l'agilité. Cette liberté est bien le concept qui se pose arbitrairement, et qui domine la puissance de causalité réelle sur les choses, pour s'en saisir comme de son instrument; elle est l'agilité qui esquisse le concept qu'elle veut, pour en faire le principe d'une causalité (*Vorbild*). C'est le renversement, du pour au contre, des théories dogmatiques. En premier lieu, pour le dogmatique, la nature d'une essence est de toute éternité, elle est ce qui est antérieur à tout; en second lieu, la causalité est une puissance qui émane nécessairement de la nature intrinsèque du concept. Pour Kant et pour Fichte, la causalité n'appartient pas nécessairement à cette nature, mais un concept reçoit arbitrairement de la Liberté une puissance causale (synthèse), en devenant arbitrairement principe pour la volonté. Le choix de Dieu, chez Leibniz, n'institue en rien une telle liberté, car il est postérieur à la plus grande quantité d'essence qui détermine nécessairement ce choix, conformément au principe du meilleur. D'autre part, la détermination du Concept n'est pas génétique par rapport à la Liberté : que le Concept soit (*Dass!*), cela ne dépend pas de sa nature,

1. Fichte, *Sittenlehre* (1799), p. 431, éd. Meiner.
2. Fichte, *Ibid.*, p. 449.

mais d'un acte libre de la Raison ou, comme dit Fichte, de la Liberté absolue; car sa « déterminité » (*Was*, *washeit* = *quid*, *quiddité*) n'a pas le pouvoir de le poser. Aussi le dogmatisme porte-t-il, dans le domaine de l'action morale, le type de la relation analytique entre le concept et sa causalité [1]; de même que, chez lui, la Liberté n'est pas le principe de l'Être, de même la Liberté n'est pas le principe du Souverain Bien, mais c'est la Liberté qui dépend du Souverain Bien; il suffit d'apercevoir clairement la nature propre de l'essence, pour s'identifier à sa nécessité interne et la réaliser : de la connaissance du Souverain Bien à laquelle nous pouvons parvenir, grâce à la force intrinsèque du Vrai sort nécessairement l'action dans l'ordre du qui représente la Liberté.

A la lumière de cette opposition avec la Spontanéité dogmatique, achève donc de se découvrir l'identité profonde entre l' « agilité intelligente », posée par Fichte dans l'Absolu qui est le Moi, — et d'autre part, la spontanéité de la Raison kantienne, qui ne tend pas à connaître l'essence pour agir, mais qui, dans la libre production d'idées comme maximes, accomplit elle même des actes, est elle-même l'origine des existences.

B. — Lorsque les efforts de Kant aboutissent, et que, dans la Raison pratique, apparaît la solution du problème, c'est-à-dire le « Fait de la Raison », le concept d'Autonomie affirme et développe encore l'analogie entre les deux antidogmatismes. La constatation empirique, telle qu'elle s'opère dans la *Critique de la Raison pure*, reste sans valeur pour la Philosophie transcendantale. En effet, toute expérience possible implique la nécessité de la loi naturelle; si l'expérience seule nous révélait la Liberté, cette Liberté risquerait fort de n'être qu'une illusion [2]; il faudrait alors se demander si ce qui s'appelle Liberté par rapport aux impulsions sensibles, ne pourrait pas être à son tour Nature par rapport à des causes effi-

1. Pour Schelling, *Ph. Briefe über Dogmatismus u. Criticismus*, 1795, p. 322-328, la formule analytique du problème de la Moralité et de son rapport avec le bonheur, n'est pas la marque du dogmatisme, — car vers une telle formule analytique doit tendre toute philosophie qui fait cesser dans l'absolu les oppositions du monde relatif, lesquelles rendent possible le lien synthétique entre les deux termes. Nous verrons dans la suite, comment une telle affirmation, lorsqu'elle se rattache, comme c'est le cas chez Schelling, à l'affirmation d'un absolu qui se pose en vertu de la plénitude de son être, — est elle-même entachée de dogmatisme : lorsque l'Absolu reste Vie et Liberté, l'acte par lequel il se pose reste toujours un *fait*, où se fonde, dans l'absolu même, le caractère synthétique que prend dans le relatif, le rapport de la moralité avec le bonheur.

2. Kant, *Grundlegung der Metaph. der Sitten*, Cassirer, 262-266 ; 307, 315, 319.

cientes plus elevées et plus éloignées (*R. pure*, *p.* 609) : le « *Vorbild* » devrait finalement céder devant le « *Nachbild* ». Il ne suffit pas non plus d'élever la constatation de la démarche pratique au-dessus de l'expérience, à la façon de Fichte, de remarquer que, si ma conscience sensible me permet d'apercevoir les deux formes du concept (*Vorbild-Nachbild*) comme se succédant dans ma conscience, elle ne peut en rien expliquer la conscience que j'ai d'être le principe actif de ce changement, et de conclure qu'ainsi cette conscience est intuition intellectuelle[1]. En effet, qui nous garantit que cette intuition n'est pas illusoire? C'est l'Autonomie qui, chez Kant comme chez Fichte, garantit l'existence de la Liberté : la Raison pratique apparaît là absolument pure et *a priori*. A aucun titre, maintenant, la liberté pratique ne demeure fait empirique; en tant qu'elle a tiré sa loi de la forme de la Raison. — c'est-à-dire d'elle-même et non de la sensibilité, — elle se révèle comme identique à la liberté transcendantale. Elle est indépendante de la sensibilité non seulement par la forme, c'est-à-dire par l'acte de se prescrire une règle, mais par la matière, c'est-à-dire par la nature de la règle qu'elle se prescrit. La Raison apparaît ici comme immédiatement législatrice, car la volonté apparaît comme uniquement déterminée par un concept pur; en langage fichtéen, « l'agilité intelligente esquisse comme principe de la causalité de l'être raisonnable (*fin* = *Vorbild*) un concept qu'elle tire complètement d'elle-même, et qui est ainsi complètement *indépendant* de la sensibilité (*Nachbild*) ».

Toutefois, quoique cessant d'être empirique, cette révélation de la Liberté reste un fait, mais un fait *de la Raison*, puisque la révélation est maintenant *a priori* : la conscience de la Loi ne saurait se tirer par raisonnement de données antérieures. Et cette « facticité » dans l'Autonomie elle-même n'est pas autre chose encore que l'expression d'une acte indéterminable de la Liberté qui opère absolument *a priori* la synthèse de la volonté (bonne) avec la forme d'une législation universelle. Cette synthèse *a priori* est donc la manifestation de la Liberté, qu'elle sert à faire connaître, et, comme dit Fichte, « lorsque Kant déduit la Liberté de la conscience de la loi morale, il veut dire que la manifestation de la Liberté est un fait immédiat de la conscience qu'on ne doit pas déduire d'ailleurs[2]. » Or, si, chez Kant comme chez Fichte, la liberté pratique est garantie par le fait de

1. Fichte, *Einleitung*, II, p. 49.
2. Fichte, *Sittenlehre*, p. 144.

la loi morale, c'est qu'alors, tirant d'elle-même la matière de sa maxime, la Raison apparaît comme principe; et ce caractère de principe, cette indépendance à l'égard de la matière garantit que cette Liberté, même lorsqu'elle n'est saisie que dans sa manifestation purement formelle, n'est pas une illusion.

Ici se produit un rapport réciproque entre l'Autonomie et le libre arbitre (*Willkür*) : d'une part, il n'y a pas d'autonomie possible, sans un libre arbitre, c'est-à-dire sans un *acte libre* de libre choix. C'est, en effet, cet acte de libre choix qui, avec l'existence de la Liberté, implique, en même temps qu'une spontanéité de la Liberté, la possibilité pour elle de ne pas obéir nécessairement à la sensibilité et de se déterminer librement, même lorsqu'elle choisit un principe empirique de détermination. Mais, d'autre part, je ne puis être certain de cette liberté simplement formelle et je ne puis la connaître comme telle, que par l'autonomie : pas d'autonomie, pas de liberté, de libre arbitre pour moi. Dans l'autonomie se manifeste *a priori*, conformément à son essence, une *indépendance réelle* à l'égard de la sensibilité : c'est pourquoi se pose LA RÉALITÉ de cette liberté de libre choix, qu'auparavant nous pouvions suspecter d'être une illusion, malgré l'expérience que nous pouvions en avoir. C'est pourquoi, lorsque le principe de l'Autonomie n'était pas découvert et, en particulier, dans la *Critique de la Raison pure*, la pureté du concept moral ne résidait pas dans son contenu (*Was*), qui renfermait toujours quelque chose d'empirique, mais dans sa forme (*Dass!*) c'est-à-dire dans la décision arbitraire de la Raison : « Les concepts moraux ne sont pas de purs concepts rationnels, puisque à leur base se trouve quelque chose d'empirique (plaisir ou peine), mais, en les envisageant du côté du principe par lequel la Raison met des bornes à la Liberté, qui elle-même est sans loi, (par conséquent en ne considérant que leur forme), on peut très bien les donner comme exemples de concepts rationnels purs [1]. » Aussi, lorsque par l'Autonomie la Liberté devient effectivement principe absolu, conserve-t-elle sa caractéristique de contingence : la Raison aurait pu esquisser une autre règle, si elle l'avait voulu, mais elle a décidé d'esquisser celle-là. Seulement dans l'Autonomie, elle *réalise* sa liberté, en fournissant à la forme libre un contenu qui lui est adéquat, étant ainsi libre, non seulement dans l'acte de choisir, mais dans l'objectif qui

1. Kant, *Crit. Rais. pure*, édition Kehrbach, 141.

détermine l'activité du choix, car cet Objectif est encore elle-même (la Raison comme forme universelle) : *identité de la Forme et de la Matière*. La liberté empirique de choisir entre des contraires (*libertas indifferentiae*) nous introduit à la liberté rationnelle déjà plus haute du choix entre des *maximes* contraires. Celle-ci nous introduit à son tour à l'Autonomie (ordre idéal). L'Autonomie, loin d'être fondée par les autres libertés, en est le fondement (ordre réel) : elle ne choisit plus entre des contraires; toutefois elle garde une spécificité qui se réfère à la contingence : l'acte arbitraire de poser et, en l'espèce, de *se poser*, parce qu'elle se pose, — et non en vertu d'une essence.

Cette communauté de nature entre la Liberté κατ'ἐξοχήν et l'Autonomie est ce qui oppose celle-ci à la simple spontanéité de la *causa sui*. Cette opposition reste évidente malgré la nécessité de l'Autonomie. Certes, l'Autonomie est nécessaire lorsque la Liberté se pose comme libre, car la Liberté doit se déterminer et ne peut agir sans loi [1]. Comme elle ne se détermine pas au moyen du sensible, elle n'a, en dehors de lui, que le concept de forme universelle pour se fixer; le concept de forme universelle détermine donc nécessairement la Liberté. Mais on voit que cette détermination nécessaire a lieu en vertu de la Liberté, non en vertu de la nature du concept déterminant. Cette distinction est capitale. En effet, si, de par sa nature objective, la Raison se donnait nécessairement, à elle-même, elle-même pour loi, ou, plus exactement, si la forme pure de la Raison se posait nécessairement, par ses propriétés intrinsèques, comme loi, alors l'Autonomie disparaîtrait, pour faire place à une simple spontanéité : car le pouvoir législatif de cette forme, par rapport à la volonté, se déduirait de la nature intrinsèque du concept de cette forme. La Raison n'esquisserait plus librement son concept de fin, mais ce concept de fin s'imposerait en quelque sorte à la liberté de la Raison, l'enfermerait à l'intérieur de ses limites, la métamorphoserait en une simple puissance nécessaire de sa réalisation; le devoir ne serait plus synthétique, mais analytique, etc. En d'autres termes, ce n'est pas en vertu de la nature objective et morte de son être, mais *parce qu'elle est libre*, que la Raison se donne *nécessairement* à elle-même comme loi la forme universelle : la Liberté κατ'ἐξοχήν reste donc principe.

1. Cf. Kant, *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, 3e section.

Mais cette nécessité qui détermine la Raison libre peut fournir matière à une objection : si la nécessité détermine infailliblement la Liberté, cette contingence qui fait le caractère de la Liberté véritable n'est-elle pas, en fait, supprimée? Cette objection est décisive : elle tend à détruire la Liberté à la racine même du système; elle porte atteinte au caractère antidogmatique de l'Autonomie, et, par contre-coup, au concept antidogmatique d'un Dieu possédant le libre arbitre d'une personne. Il faut donc l'examiner à ces deux points de vue.

1° *Autonomie.* — Si cette objection est fondée, la Liberté, avec son caractère de contingence, n'a pas place dans l'autonomie de la Raison, puisque cette législation s'impose à la Raison d'une façon immuable, absolue, éternelle. Comme l'affirme Reinhold[1], l'action de la Raison pratique (législatrice) serait alors absolument dépourvue de tout libre choix (*unwillkürlich*). La volonté qui ne concerne que la loi, dit Kant, ne peut être appelée ni libre, ni non-libre. Seul le libre arbitre humain comme faculté des maximes est libre, et encore ne doit-on pas le définir par la liberté de choix entre des contraires, sous peine de donner une définition bâtarde qui montre le concept sous un faux jour[2].

Cette objection, en vérité, est double. En effet :

A. — *a*) Si la Raison choisit entre la règle du bonheur et le principe de la moralité, ce principe, antérieur au choix, n'est-il pas, en lui-même, indépendant de la contingence? — *b*) Si l'homme agissait mal dans la mesure où, n'ayant pas réfléchi librement sur sa liberté, il n'a pas forgé en lui le principe de l'Autonomie, alors il n'aurait pas conscience de l'Autonomie, et par conséquent, n'aurait pas conscience du mal qu'il peut commettre. D'autre part, dans la même hypothèse, lorsqu'il a conscience de la Loi, il ne peut faire le mal. Or, l'homme a, le plus souvent, conscience de violer la Loi, quand il agit mal. De plus, la loi morale se manifeste dans l'homme en posant la nécessité objective d'une action, tout en la laissant subjectivement contingente. Par cette hétérogénéité entre la volonté législatrice et la liberté des actes humains, la volonté qui est principe, c'est-à-dire la volonté législatrice, ne conserverait plus qu'une liberté de spontanéité consistant à se donner la loi par elle-même, conformément à la nature intrinsèque du concept de cette loi.

1. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, II, p. 252-308.
2. Kant, *Métaphysique des mœurs*, p. 24-25.

B. A supposer, d'autre part, que l'on puisse rattacher l'établissement de la Loi à un acte contingent de l' « agilité intelligente », la question ne serait pas encore résolue. Car, dans un être où ne se trouverait pas de sensibilité, il ne saurait y avoir, pour cette « agilité », possibilité de choisir entre l'esquisse d'un principe empirique et l'esquisse d'un principe pur pratique : « Dans l'intelligence suprême[1], le libre choix (*Willkür*) est représenté avec raison comme incapable d'aucune maxime qui ne pourrait être en même temps une loi objective; il est donc nécessairement déterminé à l'Autonomie, de toute éternité.... » C'est ce qui constitue sa *sainteté*; ainsi, indépendamment de tout rapport aux phénomènes, le concept de contingence, comme celui de premier commencement, qui assuraient à la Liberté κατ'ἐξοχήν sa spécificité en face de la Spontanéité dogmatique, semblent perdre toute signification.

A. La première objection est la moins métaphysique des deux.

a) La liberté d'obéir ou de désobéir à la Loi n'est pas pour Kant un pouvoir que nous ayons à tout moment à notre disposition; mais elle est une liberté *intelligible*, dont le choix détermine la *totalité* de notre action sensible. En quoi diffère essentiellement l'acte transcendantal par lequel se fonde l'Autonomie, de l'acte par lequel le libre arbitre intelligible prend la forme universelle comme maxime? Ces deux points de vue rapprochés jusqu'à se confondre dans la *Critique de la Raison pratique* sont au contraire opposés rigoureusement dans la *Métaphysique des Mœurs*. La pensée de Kant n'a certes pas sur ce point toute la netteté désirable. Néanmoins l'opposition, établie en dernier lieu, entre le libre arbitre et l'Autonomie n'a pas pour objet d'enlever à la raison législatrice la liberté de son acte législateur; elle veut surtout affirmer que c'est bien l'Autonomie qui doit être placée au fondement de toute liberté, et empêcher que la liberté supra-sensible ne soit conçue sur le type inférieur du libre arbitre empirique. De plus, l'action de la Raison n'est jamais représentée, chez Kant, comme un choix entre des principes tout faits, mais comme un choix entre des *actes*, qui consistent à *créer* les concepts de deux ordres différents.

b) Si le choix du principe le fait régner exclusivement dans ma conscience et ma vie pratique, on ne doit pas dire que je fais le mal

1. Kant, *Crit. Rais. prat.*, Cassirer, p. 37.

avec conscience, mais seulement avec liberté. C'est bien dans ce sens que Kant oriente sa pensée. Sans aller avec Fichte jusqu'à attribuer le mal à un manque de culture, il nie que l'on puisse accomplir avec conscience, avec intention, le mal comme tel : ce serait là non plus de la méchanceté (*Bösartigkeit*) humaine, mais une malignité (*Bösheit*) « diabolique » : « Se considérer comme un être libre dans ses actes, et se figurer cependant que l'on est affranchi de la loi qui régit les êtres de ce genre (de la loi morale), reviendrait à concevoir une cause agissant sans aucune loi..., ce qui est contradictoire[1]. » Fichte va jusqu'au bout dans l'explication de cette pensée. Pour lui la conscience, d'où dépend fatalement l'action, dépend elle-même de la Liberté[2] ; de plus, « il est absolument impossible et contradictoire que quelqu'un, avec une claire conscience du devoir, au moment d'agir, se refuse, en toute connaissance de cause, à accomplir son devoir..., se révolte contre la Loi, et prenne comme maxime de refuser de faire son devoir parce qu'il est son devoir. Une telle maxime serait diabolique. Mais le concept du Diable est contradictoire, se détruit lui-même. En voici la preuve : « l'homme a clairement conscience de son devoir » signifie que, comme intelligence, il exige de lui-même telle action ; — « il se décide, en toute connaissance de cause, à agir contre son devoir », signifie que, au même moment, il exige de lui-même de ne pas accomplir cette action. Dans le même moment, la même faculté élèverait en lui deux exigences contradictoires... ; l'absurdité est des plus évidentes.... » — Même lorsqu'elle ne s'élève pas à la conscience, cette liberté qui fonde la loi, en tant qu'elle constitue l'essence de notre nature, exige toujours, au fond de nous-mêmes sa réalisation ; elle continue à s'imposer irrésistiblement à nous, en vertu de nos dispositions morales. De même, pour Fichte, chez celui qui n'est pas parvenu à la conscience de la loi, le « Devoir-être (*Sollen*) » du Moi pratique exige, au fond de lui-même, qu'il s'élève à la conscience de cette loi, pour la réaliser dans ses actes.

Considérer la Loi comme un principe tout fait serait soumettre le sujet à une autorité extérieure, c'est-à-dire se conduire en dogmatique : on ne saurait distinguer la Loi, qui est *ratio cognoscendi* de la liberté, — de l'acte par lequel nous prenons conscience de cette liberté. Strictement comprise, l'Autonomie doit donc exiger, au

1. Kant, *Relig. dans les lim. de la pure Raison*, VI, 128, 129.
2. Fichte, *Sittenlehre*, p. 586.

fondement de sa propre révélation, l'action libre du sujet : Kant, comme le remarque Fichte, l'a clairement enseigné : « Kant dit, au bon endroit : la conscience morale (*Gewissen*) est une conscience (*Bewusstsein*) qui est elle-même un Devoir. Juste et sublime sentence; elle signifie que c'est un devoir absolu de s'élever à la conscience de la Loi...; la loi constitutive de toute morale est la loi de se donner à soi-même une loi [1]. »

B. Toute la force de la seconde objection repose sur une équivoque. Elle confond la contingence phénoménale — le premier commencement phénoménal qui implique le sensible, — avec une contingence intelligible qui exprime une création dont le sensible lui-même serait le résultat (V. p. 213 sq.). Dans le phénomène, la nécessité est l'opposé de la contingence, mais la liberté, qui est au-dessus du phénomène, est aussi l'opposé d'une telle contingence phénoménale. La plus grave des erreurs consiste à confondre la liberté (supra-sensible) avec la nécessité (phénoménale), sous prétexte que l'une et l'autre sont opposées au premier commencement et à la contingence, tels qu'ils sont conçus *dans le phénomène*. Cette erreur est dogmatique, et c'est elle qui fonde l'objection examinée maintenant. S'il en est ainsi, la nécessité avec laquelle la Raison se pose sa loi ne supprime pas fatalement la liberté véritable (κατ'ἐξοχήν) de l'acte par lequel elle se la pose, car la Raison ne la pose nécessairement que *si elle est libre* et *parce qu'elle est libre*. La Liberté κατ'ἐξοχήν reste donc la condition première. La forme d'universelle législation n'aurait elle-même aucune absoluité si la Liberté ne la posait pas comme principe déterminant de la volonté : il est nécessaire, si la Liberté se pose comme libre, que la matière du concept choisi par la Liberté soit forme universelle de législation; mais se poser comme libre, c'est un acte indéterminable de cette Liberté. La contingence du libre arbitre reparaît donc ici : en elle se trouve en germe la contingence fichtéenne de la « liberté formelle » (*Dass... wenn... soll eine Autonomie...*) et la nécessité de la matière déterminante (*so muss* [*So sein* = *Was*]). Le fait de la loi morale, son caractère synthétique maintient donc intacte, jusque dans le principe absolu de l'Autonomie, la spécificité de la Liberté κατ'ἐξοχήν en face de la spontanéité dogmatique d'une *causa sui*, qui, elle, ne se pose pas

1. Fichte, *Sittenlehre*, p. 567.

nécessairement *si elle est* (*factum*) mais *est* simplement par elle-même.

2° *Dieu.* — A l'égard de Dieu, la présente objection se fonde, comme on pouvait s'y attendre, sur sa sainteté. Elle peut s'autoriser, en outre, de certaines paroles de Kant : « L'idée de Liberté réside uniquement dans le rapport de l'intellectuel comme cause au phénomène comme effet, écrit Kant dans les *Prolégomènes* [1]; il n'y a pas de concept de Liberté qui convienne à Dieu, en tant que sa nature, uniquement raisonnable, le détermine nécessairement; .. il n'y a donc en lui aucun choix. » D'autre part, cette action de Dieu « résultant éternellement de sa nature divine », le concept de premier commencement perd également pour lui toute signification. De la même façon, Kant écrit dans *La Religion dans les limites de la pure Raison* : « Il n'y a aucune difficulté à concilier le concept de Liberté avec l'idée de Dieu en tant qu'être *nécessaire*, parce que la Liberté ne consiste pas dans la contingence de l'action (en vertu de laquelle cette action n'est pas déterminée par des motifs, c'est-à-dire dans l'indéterminisme en vertu duquel il faudrait que Dieu pût également accomplir le bien ou le mal, pour que son action dût être appelée libre), mais bien dans la spontanéité absolue, qui seule est en péril avec le prédéterminisme, où la raison déterminante de l'action est dans *le temps passé*, si bien, par suite, qu'actuellement l'action n'est plus en *mon* pouvoir, mais dans la main de la Nature, et que je suis irrésistiblement déterminé. Or, comme en Dieu on ne peut concevoir aucune succession de temps, cette difficulté tombe alors d'elle-même .. [2]. » De ces textes on pourrait être tenté de conclure que la liberté laissée à Dieu ne serait pour Kant lui-même qu'une simple spontanéité dogmatique. Au surplus, cette conception ne serait pas seulement conforme à la lettre du kantisme, mais encore nécessitée par une spéculation conséquente avec elle-même : la notion d'Absolu exclurait par définition toute contingence possible; en elle le criticisme s'identifierait nécessairement avec le dogmatisme.

Schelling paraît d'accord avec une telle interprétation du Kantisme, lorsqu'il définit le Moi absolu à la façon de la substance spinoziste [3] : il est pour lui unité pure, *contenant tout être* parce qu'il

1. Kant, *Prolégomènes*, Cassirer, p. 98, note.
2. Kant, *Relig. dans les limites de la pure Raison*, [illegible]
3. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, I, 162-163.

agit indépendamment de toute influence extérieure et parce qu'il est le pouvoir de se poser par lui-même en toute réalité, *excluant toute contingence de l'acte*, ce qui impliquerait, en effet, un choix entre des termes opposés et, par conséquent, relativité. Élevé au-dessus des déterminations de la conscience finie, l'Absolu échappe à toute contingence. Le Moi absolu s'engendrerait donc comme le Dieu des dogmatiques par la *causa sui*. En ce cas, l'opposition entre le dogmatisme et le criticisme ne saurait être fondamentale. Cette opposition appartient au monde relatif où se trouvent opposés l'être et le sujet : le dogmatique choisit l'être, le criticiste choisit le sujet. Le premier veut établir médiatement l'identité du sujet avec lui-même par l'identité du sujet et de la chose; le second veut établir l'identité du sujet et de la chose par l'identité du sujet avec lui-même; mais dans l'Absolu, qui est la source de l'opposition et le lieu où elle cesse, ces deux systèmes ne font qu'un[1]. Au point de vue de l'Absolu, la liberté κατ'ἐξοχήν ne saurait donc être principe; elle ne saurait, comme l'affirme la *W.-L.* de Fichte, se subordonner l'être. La tâche essentielle consiste, au contraire, à unir profondément l'être et la liberté, en conservant à chacun son intrinsèque réalité.

La *W.-L.*, pas plus que la Critique, ne sauraient accepter de telles conclusions. On le comprend.

Dogmatisme et criticisme aboutissant l'un et l'autre à l'affirmation de l'identité pure, leur opposition devrait porter non point sur le contenu, mais sur la forme seule de cette affirmation. Or la différence de forme exclut en vérité l'identité du contenu : pour Kant, la révolution du criticisme a pour objet et pour effet de restaurer dans l'Absolu la liberté pure, qui s'y trouve niée par le dogmatisme; vouloir conserver dans l'Absolu l'être avec la liberté, c'est altérer la liberté, et cette altération se produit avec la spontanéité telle que la conçoit le dogmatisme. Si ce qui caractérise la Liberté κατ'ἐξοχήν doit disparaître lorsqu'on l'élève à l'Absolu, c'est que l'Absolu ne peut être liberté; si l'Absolu est liberté, cette liberté doit conserver au contraire la caractéristique qui lui est propre, c'est-à-dire être indépendante de toute détermination par l'essence objective, et garder ainsi son pouvoir de création *ex nihilo* qui exprime la contingence. Dans le passage de la « *Religion...* » précédemment cité, Kant ne laissait pas à Dieu une simple spontanéité

1. Schelling, *Ph. Briefe über Dogmatismus u. Critic.*, en part. p. 327, 330.

dogmatique. Dans ce cas, en effet, la nature de Dieu déterminerait immédiatement sa causalité. Or Dieu ne peut pratiquement que déterminer sa causalité d'après la représentation de la Loi, en tant que les êtres raisonnables en font le principe suprême des déterminations de la volonté, et en vue d'établir le rapport du Bonheur à la Vertu. Dieu reste donc une personne intelligente; il n'est pas absorbé dans un mécanisme; il détermine sa causalité d'après le jugement qu'il porte sur *notre effort vers la liberté*, c'est-à-dire sur notre effort vers la parfaite conformité de notre volonté avec la Loi, effort qu'il saisit tout entier dans son intuition. La Liberté κατ' ἐξοχήν reste donc principe.

Sans doute deux termes d'une relation sont encore présents ici, et Schelling pourrait faire dépendre cette liberté en Dieu de la relativité à laquelle elle reste jointe. Sans doute encore, lorsque toute relation disparaît, c'est-à-dire dans le Moi absolu, Fichte lui-même reconnaît que la liberté avec sa contingence disparaît, elle aussi; il requiert le Non-Moi pour que la Liberté se manifeste. — Toutefois, le Moi absolu de Fichte reste toujours, dans la façon dont il se pose, opposé à la *causa sui* de l'Absolu spinoziste : en lui l'acte de la position reste antérieur à l'être posé lui-même. Parler de la réalisation d'un être suivant les seules lois de sa nature, c'est malgré tout subordonner l'acte et son développement à une nécessité, et soustraire au pouvoir de cette activité les lois mêmes qui le régissent; au fond même de cette *causa sui* de la substance éternelle prise en soi, on retrouve l'automatisme et l'immanence des essences particulières. Pour Fichte, au contraire, le *quid* déterminé, les lois de l'activité sont véritablement créées par l'activité, le Moi est acte de création, et on retrouve au fond de lui la décision créatrice arbitraire de l'acte moral et l'Autonomie de l'être rationnel fini. Dans son deuxième moment (*W.-L.*, 1801), la *W.-L.* s'élève au-dessus du monde relatif pour poser l'Absolu comme absolu, au delà de la loi morale; mais elle établit entre l'Absolu et l'existence l'hiatus de la liberté absolue, qui enlève à l'Absolu tout rapport avec la réalisation d'une *causa sui*, en vertu des lois de sa nature; l'être ne saurait produire l'acte d'où surgit la vie et le relatif; la contingence reste à la source de l'existence. Enfin, dans son troisième moment (*W.-L.*, *1804-1812-1813*), la *W.-L.* s'élève au-dessus de la relation des relations, c'est-à-dire au-dessus du rapport de *l'Absolu* (l'*unité* encore inconnue $= y$) avec

l'Absolu (*Sein* = x) *niant l'existence* (*Denken* = z) [*Sein. Denken, Einheit* = x, y, z] pour affirmer la nécessité par laquelle se réalise l'Absolu en une existence et apercevoir ainsi dans une connaissance (*Einheit*) l'unité jusqu'ici inconnue (y) [$x\,y\,z$, *Einheit*][1]. Alors elle ne subordonne plus la Vie à l'Être; elle révèle au contraire le vice du dogmatisme qui relie *médiatement* l'existence, la Vie à l'Être, en vertu de la définition de l'être comme *ens realissimum* et qui subordonne ainsi l'existence, la vie, à la définition de l'être (*causa sui* dogmatique). En réalité, la preuve par l'*ens realissimum* pose le problème, bien loin de le résoudre. Ce qui le résout, c'est le terme moyen qui, tout en opérant la synthèse, est en même temps, la thèse : c'est la Vie, qui « doit vivre nécessairement », en vertu de son essence. Mais cette essence n'est pas une nécessité au-dessus de l'acte. Elle est, au contraire, une activité pure qui ne peut pas ne pas se poser, ni ne pas se poser *comme elle est* : étant « agir », échappant à toute loi, sa nécessité de se poser elle-même est supérieure à toute « nature » proprement dite, et reste liberté κατ'ἐξοχήν, en opposition avec la *causa sui* de l'essence dogmatique. En d'autres termes, le dogmatique, jouet de la médiatité, n'arrive à poser l'Absolu que du dehors : il pose l'être et lui attribue par définition l'existence qui, elle aussi, lui est donnée d'autre part comme un fait. Processus erroné, car il faut poser l'être *comme ce qu'il est à l'intérieur de lui-même*, et se rendre compte que ce qu'il est ainsi reste antérieur à l'être posé dont nous avons du dehors, et par opposition à une existence également donnée, le concept vide. Le dogmatique commet un ὕστερον πρότερον : l'être, contenant tout, posé hors de la Vie qui lui est intérieure, est à ses yeux cause de tout, et antérieur à toute existence, à toute vie, — si bien que l'intériorité (la cause), est uniquement déterminée sur le type de l'extériorité (effet). Telle est, dans sa genèse, la conception dogmatique de la *causa sui*. — La dialectique véritable nous élève, au contraire, au-dessus de la « médiatité », et, nous unissant *à ce qu'est* l'Absolu, le pose nécessairement alors comme il est intérieurement, c'est-à-dire comme activité antérieure à tout être, à toute loi déterminante : le Fait (*Faktum bloss als Faktum*)[2] et l'irréductible contingence de cette manifestation marquent bien, comme ils le marquaient déjà dans le Kantisme, que son essence dernière est Liberté.

1. Fichte, *W.-L.*, 1804, leçon 23, leçon 25.
2. Fichte, *W.-L.*, 1804, leçons 24-25.

Quand donc Schelling essaie de « caractériser le Moi de Fichte d'après le schème de la substance spinoziste »[1], il s'inspire de tendances non seulement étrangères, mais opposées à celles du Kantisme et de la *W.-L.* Avec son tempérament poétique et sensible, la façon propre à Fichte de traiter la Nature, non seulement en marâtre, mais avec mépris et tyranniquement, devait lui apparaître à lui, comme à Gœthe, une injustice. C'est pourquoi il cherche, tout en conservant l'absoluité du Moi fichtéen, une issue vers la Nature[2]; il s'efforce de lui rendre peu à peu de la réalité. Mais, par là, il tend à objectiver le Moi absolu. Or objectivation du principe et abandon à la Nature, ne sont-ce pas là les vieux péchés dogmatiques? Il ne sert de rien d'appeler l'Absolu « Moi », de lui enlever son caractère de Substance-Chose, si on le définit, en même temps, comme un *ens realissimum*, si on lui prête enfin la *causa sui* du dogmatique. — Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Schelling ne puisse plus définir l'antidogmatisme kantien par la souveraineté de la Liberté κατ'ἐξοχήν, s'affirmant au détriment de la Nature et de l'Être.

Tirons les conséquences de ce qui précède. — L'étude du concept d'Autonomie et de son rapport avec la spontanéité de la Raison ne nous découvre pas seulement que la Raison et la Liberté sont, dans leur principe, conçues d'une façon identique par Kant et par Fichte. Elle nous permet encore de voir que les différentes déterminations de la *W.-L.* apportent une solution génétique tout à fait appropriée à autant de questions posées à l'intérieur du Kantisme.

Ainsi c'est conformément aux indications de Kant lui-même que Fichte résout d'une façon explicite le problème, encore obscur pour la *Critique*, des rapports du libre arbitre avec l'Autonomie. Notre interprétation a montré comment chez Kant c'était en réalité une seule et même liberté qui, sous des formes différentes, se manifestait dans le mal ou dans le bien. D'autre part la façon dont Kant conçoit la nature de cette liberté nous explique comment elle peut être identique à la loi morale et pourtant capable de faire le mal. Il n'y a là rien que l'on doive considérer avec Herbart[3] comme nécessairement contradictoire. Si l'autonomie est le plus haut degré de

1. Haym, *Hegel u. seine Zeit*, p. 132.
2. *Ibid.*
3. Herbart, *Analytische Beleuchtung des Naturrechts u. der Moral*, X, p. 440-441.

la liberté, l'hétéronomie en est le moindre degré : « Lorsque le pouvoir intimement lié à la législation interne de notre raison devient par un acte inexplicable un pouvoir opposé à cette législation, il n'est à son égard rien de positivement opposé, mais une impuissance[1]. » En faisant explicitement du mal l'impuissance de la Liberté, incapable de choisir la loi morale comme maxime, Fichte reste donc bien le disciple de Kant. Au surplus le mal reste un mal radical; il dépend toujours de la Liberté. Quand il fait de l'autonomie et de l'hétéronomie les degrés opposés d'une même puissance, il s'inspire encore de l'esprit du Kantisme, et ce n'est pas là, comme on l'a cru, revenir à Leibniz et au dogmatisme. Car, conformément à l'essence de la Liberté κατ' ἐξοχήν, qui est créatrice absolument, entre ces degrés de la Liberté s'établit l'hiatus de la discontinuité, le « fiat » créateur et imprévisible qui s'oppose à la continuité d'un progrès. Aussi, quoique la matière de la moralité soit déterminée, le rigorisme subsiste-t-il chez Fichte comme chez Kant[2]. En outre, même à son plus bas degré, dans l'Hétéronomie, la Liberté conserve la caractéristique essentielle qui s'épanouit dans l'Autonomie, celle du choix absolu qui, par son absence complète de rapport avec quelque chose d'où il pourrait se tirer (discontinuité), implique l'indépendance à l'égard de ce qui n'est pas elle-même; elle conserve le pouvoir de choisir de soi-même une législation, pour ainsi dire une autonomie simplement *formelle*, sur laquelle se fonde la responsabilité. Enfin ce pouvoir formel de choix a été déjà posé par Kant lui-même comme une liberté formelle, c'est-à-dire une liberté distincte d'un pouvoir efficace, qu'elle domine et dont elle fait son instrument. Ainsi la *Métaphysique des Mœurs* (1797), distingue une puissance de réaliser l'objet d'une action (*Willkür*), qui sera chez Fichte l'activité réelle ou objective, et une faculté de déterminer et de choisir la règle d'action (*Wille*) à laquelle est

1. Kant, *Metaphysik du Sitten*, VII, p. 23.

2. « Cela contredit à la Moralité, — cela est immoral que de se laisser entraîner en aveugle par des inclinations, par exemple celles de sympathie, de compassion, de charité.... Qui agit suivant ces inclinations, agit peut-être légalement, mais non moralement : *dans cette mesure*, alors il agit *contre* la Morale... » (*Sittenlehre*, p. 548). « La Matière ne détermine pas l'être rationnel, et lui-même ne se détermine pas par un concept matériel, mais seulement par le concept uniquement formel, produit en lui-même, de l'absolu devoir (*Sollen*) » (*Ibid.*, p. 549). « Agis suivant ta conscience. » Telle est la condition formelle de la moralité de nos actions, que l'on a appelée aussi par excellence la moralité de ces actions (*Ibid.*, p. 550).

immédiatement subordonnée cette activité qui réalise l'objet[1] (l'activité idéale qui domine l'activité réelle); cette faculté est identique à la Raison, puisqu'elle est le pouvoir d'esquisser les règles sous lesquelles se subordonnent les actions (« agilité *intelligente* » de Fichte). Ce n'est pas autrement que Fichte subordonnera immédiatement au concept (*Vorbild*), toujours issu de « l'agilité intelligente », le pouvoir de réalisation d'où découlera l'Être (*Sein*, *Nachbild*). On voit donc comment Fichte a pu puiser chez Kant, pour les *simplifier*, bien plus que pour les *altérer*, les rapports établis entre l'intelligence, la liberté, l'activité réelle, l'autonomie : l'intelligence, véhicule de la loi morale, est la forme libre qui, suivant qu'elle se réfléchit avec liberté sur le déterminé ou sur l'essence absolue, choisit le bien ou le mal, tout en esquissant librement des maximes d'hétéronomie ou d'autonomie; à tous les degrés elle possède une liberté absolue qui sépare d'un hiatus incompréhensible chaque degré de l'autre, et, entre ces degrés, assure la discontinuité du passage. Cette forme (*Dass*) est toujours déterminée par une matière (*Was*), et ainsi, il n'y a pas de règle pratique, pas d'autonomie, sans l'acte contingent de cette forme.

Enfin l'Autonomie fait apparaître dans la liberté absolue, l'identité du sujet et de l'objet. Chez Fichte, la réflexion de la Liberté sur la limite (sensibilité), sur le « *Natur-Trieb* », est un sacrifice de la Liberté à la Nature une négation de la Liberté, tandis que la réflexion de la Liberté sur l'activité objective infinie, malgré la détermination nécessaire que celle-ci impose à la Liberté, est l'affirmation de la Liberté par elle-même, la réalisation de la Liberté par elle-même, l'identité du sujet-objet. De même aussi chez Kant la détermination de la Raison par un principe empirique est négation de la Liberté, c'est-à-dire du sujet par l'objet opposé au sujet, tandis que la détermination de la Raison pure par la forme pure, malgré la nécessité de cette détermination, est affirmation de la Liberté comme détermination du Moi par le Moi, détermination de la Raison, en tant que libre arbitre, esquissant une règle, par la Raison en tant que forme universelle, détermination de la Liberté en tant qu'indépendance vis-à-vis de la sensibilité par la liberté à sa

1. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VII, p. 10. Cf. aussi *Crit. du Jugement*, § 5, p. 17, la définition du concept métaphysique de finalité pratique qui comprend deux éléments : un élément pur (liberté) et un élément empirique (faculté du vouloir).

racine c'est-à-dire par la forme rationnelle indépendante de la sensibilité). De cette façon, l'objet de la Liberté (comme matière déterminante du principe, et comme matière à réaliser) est identique au sujet de la Liberté (comme liberté formelle déterminée par la matière), dans l'autonomie du Moi. Ainsi, l'antidogmatisme de Kant, affirmant la souveraineté de la Liberté κατ'ἐξοχήν, contient en germe l'absoluité du Moi qui caractérise l'antidogmatisme de Fichte[1].

§ II. — Le Concept de chose en soi.

Si par le point de départ de sa recherche, par la formule du problème qu'il se pose et par le principe souverain de sa philosophie, Kant semble bien ouvrir les voies à l'antidogmatisme de Fichte, ne semble-t-il pas, par contre, s'orienter dans une direction inverse, en affirmant la réalité intrinsèque de la chose en soi?

En effet, dès que la Liberté κατ'ἐξοχήν est véritablement principe, la chose en soi ne doit avoir aucune réalité, et n'être qu'une production de cette Liberté : la Liberté est la substance de la Nature, et la chose en soi est ce que l'activité libre projette pour expliquer sa limitation comme Nature : la réalité intrinsèque de la chose en soi enlève donc à la Liberté sa souveraineté réelle et sa force de principe. De là vient l'opposition, relevée chez Kant, entre la Nature et la Liberté : si l'activité libre du Moi fondait la Nature, celle-là trouverait en celle-ci un milieu tout fait pour se réaliser; étant au contraire essentiellement hétérogène à la Liberté, la Nature ne nous permet pas de comprendre comment la Liberté peut se réaliser en elle.

Chez Fichte, tout être, tout mécanisme est postérieur à la Liberté et librement engendré par elle; la croyance à la Liberté nous élève à celle-ci comme principe de tout. De cette façon, l'agilité pure de l'intelligence est posée avant tout être, la fin librement esquissée (*Vorbild*) avant toute chose.

Chez Kant, un mécanisme et une Nature existent indépendamment de la Liberté : l'Être (*Nachbild*) n'est pas placé tout entier sous la

1. « Kant dit à juste titre dans le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* que c'est seulement par son caractère de moralité que l'être rationnel se révèle comme quelque chose d'en-soi, c'est-à-dire d'autonome, d'indépendant, qui ne subsiste par aucune action réciproque entre lui et le dehors, mais simplement par lui-même. » Fichte, *Sittenlehre*, p. 549.

dépendance du Concept (*Vorbild*) librement esquissé. D'une part subsiste une Nature provenant de l'action causale indéterminable d'une chose en soi sur un sujet doué de réceptivité; d'autre part, il s'exerce une action causale du sujet autonome sur cette Nature phénoménale. Au moins d'une façon partielle et incompréhensible, la chose, l'Être reste principe, comme chez le dogmatique.

Néanmoins, c'est par le concept de chose en soi que Kant, à juste titre, prétend s'opposer aux théories dogmatiques. En effet, la découverte de Kant n'est pas l'affirmation d'un être intelligible comme chose en soi, mais celle d'*une certaine distinction* entre la chose en soi et le phénomène, telle qu'un hiatus absolu sépare la première du second : alors le phénomène devient non-être pour la chose en soi, et la chose en soi devient l'inconnaissable pour notre connaissance bornée au phénomène. C'est la forme nouvelle de cette distinction qui fonde l'antidogmatisme de Kant.

Cet antidogmatisme est-il, dans son esprit, contraire à celui de la *W.-L.*? Tel est le problème qui se pose.

Pour répondre à cette question, on pourra tout d'abord s'en référer aux résultats. Le résultat, dira-t-on, est d'assurer l'impuissance spéculative de la Raison et l'hétérogénéité de la Nature et de la Liberté, deux conséquences opposées à l'antidogmatisme de Fichte. Mais, d'une part, en fondant la puissance spéculative de la Raison sur sa puissance pratique, la *W.-L.* semble bien demeurer sur le terrain du Kantisme; d'autre part, l'hétérogénéité de la Nature et de la Liberté implique chez Kant une identité entre la Liberté et la chose en soi. Or, si ce qui limitait, primitivement, la puissance de principation de la Liberté (la chose en soi) peut être identique à la Liberté, une voie de conciliation ne s'ouvre-t-elle pas, aboutissant tout droit, semble-t-il, à la *W.-L.*?

Quoique, tout d'abord, dans la pensée de Kant, il ne soit pas douteux que la chose en soi, opposée au sujet phénoménal, ait une réalité intrinsèque en tant que chose hors de nous, il apparaît néanmoins que, dans la façon même dont la chose en soi est affirmée, se manifeste un esprit qui efface progressivement les derniers vestiges du dogmatisme.

En premier lieu, la façon dont est posée la chose en soi par rapport à la possibilité d'une expérience en général, c'est-à-dire uniquement par rapport au fait de la représentation, est en accord avec le procédé même de la *W.-L.* : c'est de cette façon que Fichte posera

le principe du Non-Moi. Si l'on dit que Fichte part de l'unité du Moi, tandis que Kant présuppose, tout d'abord, la distinction de la chose et du phénomène, on dira quelque chose de juste; mais, chez Kant, la chose en soi apparaît caractérisée différemment suivant les différentes facultés humaines : source de la matière dans la sensibilité, elle est pour l'entendement un corrélatif, $= x$, de l'unité de l'aperception: elle exprime dans l'objet l'unité opérée par le « je pense » dans le sujet[1] : la chose en soi se détermine ici surtout quant à la forme. Or cette détermination, corrélative en partant du Moi, devient un principe dans la *W.-L.* A toute détermination du Moi correspond une détermination dans le Non-Moi[2]. Mais, alors que la *W.-L.* résorbe toute la causalité effective dans le Moi qui pose la détermination, la chose en soi, posée d'une façon corrélative, est affirmée, de par la sensibilité qui la suppose, comme gardant par rapport au Moi une antériorité et une réalité intrinsèque qui nous interdisent de considérer l'objet transcendantal comme une simple projection de l'entendement. La *Réfutation de l'Idéalisme* insiste sur ce point, en posant comme condition de la détermination du sens intime, c'est-à-dire de l'expérience en général, non pas la représentation d'une chose extérieure, mais l'existence même de choses hors de nous.

On trouve là, sans doute, une trace très visible de dogmatisme, et, entre la *W.-L.* et le Kantisme leur plus grande opposition. Il est clair que Reinhold a raison contre Fichte[3], en interprétant dans Kant la Chose en soi comme une réalité, et non comme une simple pensée nécessaire en vertu du « principe du fondement ». Le propre du Kantisme, en effet, n'a pas été de poser dans le Moi une simple détermination, sans savoir, comme le prétend Fichte (*Grundlage*, 2e partie, § 4), comment il est possible que cette détermination soit posée en lui. Pour Kant, au contraire, cette détermination suppose la réalité indépendante de la chose hors du Moi : dans la formule A + B, B est pour lui absolument posé hors du Moi. — Néanmoins, il faut remarquer que, si Fichte a posé le Non-Moi, c'est

1. Kant, *Crit. Rais. pure*, 1re édition, p. 232 (Kehrbach).
2. L'analogie se poursuit lorsque la Chose en soi peut, du point de vue pratique, recevoir en toute certitude des déterminations nécessaires à la réalisation de la praticité, et corrélatives à l'usage de nos facultés pratiques : le seul vestige du dogmatisme est que ces déterminations n'épuisent pas, comme chez Fichte, tout l'être en soi; elles laissent subsister une qualité occulte comme substrat.
3. Fichte, *Einleitung*, II, p. 64 et suiv.

pour combattre le dogmatisme des Leibniziens (cf. *Grundlage*, § 4), qui, attribuant la limitation du Moi à sa spontanéité, rendaient incompréhensible le sentiment de passivité du Moi dans la représentation. Or, par son affirmation immédiate de la réalité d'une chose hors de nous, Kant combat ce dogmatisme (idéaliste), pour lequel « la cause des représentations peut aussi bien être en nous-mêmes, si bien que, peut-être, nous les attribuons faussement à des choses extérieures[1] ». D'autre part, faire de la chose en soi une simple *limite* du Moi, n'est pas éloigné d'un certain procédé que Kant emploie pour caractériser non seulement la fonction de cette chose, mais la manière dont nous devons la poser : « La théorie que la sensibilité donne d'un noumène est surtout une théorie dans le sens négatif[2], si bien que cette chose en soi, malgré la causalité qui lui est prêtée, a ainsi les caractères d'une simple limite. » Sans doute l'intuition intellectuelle en fait le concept positif d'un être; mais, si c'est encore une conception dogmatique que de ne pas juger impossible en soi une pareille intuition, on doit reconnaître en tous cas qu'à nous, êtres rationnels, finis, l'usage nous en est absolument refusé.

De plus, c'est par sa *réalité* que cette chose limite la sensibilité; la façon dont la Raison nous permet d'affirmer cette réalité, en sauvegardant l'activité du sujet et en posant sa praticité, apporte autant de restrictions à la tendance dogmatique. En effet, la Raison qui, avec les Idées, nous fournit la distinction de la chose en soi et du phénomène, nous permet d'abord de concevoir problématiquement la chose en soi par l'Idée qui est en nous sa représentation analogique. Ensuite, par sa praticité qui exclut un savoir spéculatif, et révèle la puissance de la Raison libre par rapport à l'existence, elle élève l'homme au-dessus du mécanisme naturel où l'enfermaient les doctrines dogmatiques. Dès l'affirmation de la chose en soi par l'Idée, même dans l'usage simplement théorique de celle-ci comme principe régulateur, se révèle cette praticité de la Raison. En effet, l'infinité du procès dans la poursuite asymptotique de l'unité inconditionnée « exprime la Liberté dont l'essence est de dépasser par nature toute limite assignable[3] ». D'autre part, en plaçant un objet au-dessus de l'expérience et en posant que celle-ci doit tendre à

1. Kant, *Rais. pure*, Kehrbach, p. 209.
2. Kant, *Rais. pure*, 2e édition, Kehrbach, p. 685.
3. Kant, *Crit. Rais. pure*, p. 276-277.

s'y conformer, elle oppose l'Être au Devoir-Être, et semble vouloir indiquer, dans ce dernier comme Idéal (*Vorbild*), le fondement du premier (*Nachbild*).

Mais, si les Idées présentent l'intérêt d'exiger, au point de vue théorique, une conformité de l'expérience avec l'Idée qui exprime l'absoluité de la chose en soi, elles ont, à un autre point de vue, une signification plus haute encore. En effet, elles ne cherchent pas seulement à limiter le monde de l'expérience, en faisant de cette chose un simple objet en Idée ou un modèle auquel l'expérience doit se conformer, mais elles affirment, hors du phénomène, la réalité intrinsèque de la chose, pour mettre en elle le principe de causalité du monde phénoménal. On doit l'avouer, cette dernière conception, qui place au-dessus de l'Idéal une réalité indéterminable, est dogmatique, et s'oppose directement à la *W.-L.* (cf. *Grundlage*, §§ 1-3). Mais, dans le double symbolisme de l'Idée, dans le double emploi de la notion de « comme si », s'unissent deux tendances différentes : la tendance dogmatique qui considère les Idées comme si les objets qu'elles expriment existaient en soi ; — la tendance antidogmatique, apportant l'élément original de la *Critique*, qui les considère comme si elles étaient non des choses, mais des lois d'une activité intellectuelle infinie, mobile, dépassant toujours toute limite. Sur la première conception se fondent les systèmes dogmatiques kantiens, tels que celui de Forberg[1] qui s'appuie sur cette réalité intrinsèque de la chose pour enlever toute puissance déterminante à la Raison. Non seulement Forberg conserve la problématicité spéculative au sujet de l'affirmation par la Raison de Dieu et de la Liberté; mais il étend cette problématicité au domaine pratique lui-même, pour enlever à la croyance rationnelle toute rigueur et toute nécessité. Sur la deuxième conception se fonde le système de la *W.-L.*, qui nie l'existence d'une chose au delà de l'Idée, supprime la problématicité spéculative en prouvant par la Genèse, au moyen de l'intuition intellectuelle, que l'Idée, expression dans le moi réel du moi absolu, est la loi de son activité réelle infinie.

Des deux tendances, c'est la tendance antidogmatique qui l'emporte chez Kant. On le voit dès l'antithétique de la Raison Pure : en nous révélant le pouvoir causal de la chose en soi, les deux anti-

1. Forberg, privat-docent à Iéna, auteur d'un article paru dans le journal de Fichte et qui fut l'occasion de la querelle de l'athéisme, intitulé : *Entwickelung des Begriffs der Religion.*

nomies dynamiques, en particulier la première, montrent que cette chose ne saurait en rien être une chose morte, mais qu'elle est, au contraire, le lieu où peut se développer sans contradiction une causalité qui, placée en dehors de toute causalité sensible, par conséquent hors de tout mécanisme naturel, se définit comme Liberté. Cette liberté qui fonde le phénomène apparaît en même temps comme la substance intelligible du sujet; ainsi, la chose en soi qui, dans l'*Esthétique* et dans l'*Analytique*, apparaissait comme opposée au sujet dont elle expliquait la réceptivité, se révèle maintenant, dans une certaine mesure, intérieure au sujet dont elle est la racine transcendantale. Si donc la Liberté est posée problématiquement parce que, en vertu du concept limitatif de « Critique », elle est posée tout objectivée dans l'en-soi (un peu comme le dogmatique posait tout objectivés les concepts de liberté et de nécessité), cette objectivation n'empêche pas la *Critique* de poser finalement, en nous comme libres et non hors de nous, — le fondement transcendantal du monde des phénomènes. Cette démarche lui est rendue possible grâce au concept de *substantia phaenomenon*, suivant lequel un même sujet appartient comme cause à la série phénoménale, mais possède une causalité non empirique de cette cause empirique. Si donc la chose en soi qui est au fondement de la sensibilité est, à sa racine, la substance libre du sujet lui-même, Fichte ne pourra-t-il pas facilement affirmer que la matière même de notre sensibilité est l'activité libre originaire du Moi?

On objectera qu'une conciliation entre la chose et la Liberté n'est pas suffisante : il faut de plus que cette conciliation s'opère au profit de la Liberté, de telle sorte que la chose en soi devienne la Liberté, et reçoive les caractéristiques de celle-ci; mais il ne faut pas que la Liberté devienne chose en soi et prenne ses déterminations. En effet, la détermination de la Liberté par la chose donne le concept dogmatique de *causa sui* ou de causalité interne, qui est contraire au concept de la Liberté κατ' ἐξοχήν, ou de l'agilité, principe de la *W.-L.* On doit le reconnaître, Kant objective dès l'abord la Liberté dans la chose, et, par ce fait, semble se condamner à en sacrifier le caractère spécifique. Le concept de *causa sui* et celui de spontanéité interne se liaient précisément chez le dogmatique à la distinction traditionnelle du monde sensible et du monde intelligible; et lorsque Kant admet une chose en soi, qui n'apparaît pas, comme fondement de ce qui apparaît, il use d'une argumentation

dogmatique. Aussi M. Delbos[1] a-t-il remarqué à juste titre que la Liberté κατ'ἐξοχήν et le rapport de cette liberté avec le monde sensible se déterminaient sous le rapport de la chose en soi et du phénomène : « Il est surtout remarquable que c'est sur l'idée transcendantale de la Liberté que se fonde le concept pratique que nous en avons[2].... » Or, ce n'est pas impunément que la Liberté κατ'ἐξοχήν reçoit les déterminations de la chose : le caractère de la chose, c'est l'immobilité; le caractère de la Liberté, c'est, comme dit Fichte, « l'agilité ». Le sacrifice de la Liberté n'est-il pas évident, quand nous voyons cette immutabilité de la chose en soi devenir le propre de l'action libre? Le caractère intelligible, qui représente la liberté étant au delà du temps, en dehors duquel ne se produit aucun changement, est lui-même immuable : en lui ne naîtrait ni ne périrait aucun acte[3]; et l'on dirait de lui très exactement qu'il commence de lui-même ses effets dans le monde sensible, sans que l'action commence en lui-même[4]. De plus ce concept de *substantia phaenomenon*, c'est-à-dire d'une cause appartenant elle-même à la série sensible, et douée cependant d'une causalité intelligible qui tend d'elle-même à se produire au dehors par des modalités empiriques, ne concorde-t-il pas avec le concept dogmatique de *causa sui*? Comme le dit très justement M. Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, p. 220), « cette conception d'un double caractère[5] paraît être primordialement chez Kant toute spéculative : le caractère intelligible rappelle d'assez près les essences réelles de la métaphysique rationaliste, et le caractère empirique se rapporte à lui, exactement, comme le phénomène théoriquement explicable se rapporte à la chose en soi ».

Mais, s'il en est ainsi, tout au moins avant l'élaboration complète du Kantisme, on doit reconnaître en tout cas que la façon particulière dont Kant opère la distinction du phénomène et de la chose en soi, en faisant de la Nature non point la perception confuse des choses elles-mêmes, mais une sorte de non-être par rapport à l'en-soi, nous donne le gage que la Liberté est ce qui détermine la chose en soi et non la chose, la Liberté.

1. Delbos, *La phil. pratique de Kant*, p. 216-221.
2. Kant, *Crit. Rais. pure*, Kehrbach, p. 429.
3. *Ibid.*, p. 435.
4. *Ibid.*, p. 433.
5. Caractère empirique; caractère intelligible de la Liberté.

En vérité, la chose en soi présente un minimum de « choséité » : tous les caractères de la chose sont, en effet, donnés par les catégories, qui ne peuvent nous fournir aucune détermination de l'en-soi. L'inconnaissabilité de la chose en soi est précisément ce qui permet à celle-ci de recevoir toutes les déterminations de la liberté pratique, sans pouvoir elle-même lui imposer aucune détermination. A cet égard, comme le souligne la préface de la deuxième édition, l'utilité positive de la chose en soi n'est que sa fonction négative de limiter le monde de la sensibilité pour laisser une place à la Liberté : elle ne détermine donc pas la Liberté, elle ne se substitue pas à elle, elle lui fait simplement la place nette.

L'immutabilité de la chose en soi, que lui emprunte la Liberté, n'est qu'une immutabilité définie par rapport au changement dans le temps. Si, dans la *Critique de la Raison pure*, Kant disait que, dans le caractère intelligible du sujet agissant, il ne naît ni ne périt aucun acte, il résumait aussitôt sa pensée en ces termes : « Par conséquent, il n'est pas soumis à la loi de détermination du temps; en un mot sa causalité, en tant qu'elle est intellectuelle, ne rentrerait nullement dans la série des conditions empiriques qui nécessitent l'événement dans le monde sensible. » Naissance et disparition n'étaient donc niées que dans leur sens temporel. Or le changement dans le monde sensible, qui s'opère d'après la nécessité des lois naturelles, n'est-il pas la négation d'une mobilité véritable : il est, comme le dira Fichte, « la répétition éternelle du même = zéro » (*W.-L.*, *1801*). Puisque cette immutabilité n'est pas une propriété intrinsèque de l'en-soi, mais une qualification extérieure relative à son opposition au temps, elle n'exclut en rien, dans l'en-soi, un mouvement de libre détermination de la Liberté. Or, l'unité du caractère empirique exprimant non point l'uniformité des conditions sensibles, mais *l'unité de la règle* par laquelle se traduit *la causalité de la Raison*, il s'ensuit que l'en-soi se trouve, *ipso facto*, affranchi d'une immutabilité qui serait celle d'une chose morte. L'immutabilité du caractère intelligible, dont l'unité empirique est le symbole, nous apparaît alors comme le *résultat* d'un choix de la Raison qui se forge le principe de causalité qui lui plaît. Si ce choix intemporel doit se manifester par rapport au temps comme une immobilité, il implique nécessairement, puisqu'il est réel, une contingence, une mobilité en quelque sorte intelligible et supra-sensible de la Raison. N'est-ce point là, précisément, ce que Fichte appelle « l'agilité de

l'intelligence ». Précisément, pour Fichte, la contingence de la Liberté dans l'acte qui pose l'être du monde est extratemporelle, et elle se traduit dans le temps par son résultat, comme une fixation immuable et nécessaire de la Liberté dans l'être (*Gebundenheit*); il n'y a rien là, en effet, qui enlève à cette liberté originaire la mobilité absolue qui lui appartient.

A vrai dire, la *Critique de la Raison pure* est loin de mettre en valeur cette mobilité de la Liberté : c'est surtout à son immutabilité par rapport au monde sensible qu'elle s'attache. Mais l'essentiel est que le germe de cette mobilité originaire de la Raison ne se trouve en rien étouffé par une immobilité intrinsèque de la chose. Et c'est précisément parce que la Liberté, placée dans l'en-soi, n'a pas été altérée par l'immutabilité positive qui fait le propre d'une chose, qu'elle développe, dans la *Religion dans les limites de la pure Raison*, la libre mobilité intérieure qui la caractérise. La Raison, capable de choisir arbitrairement sa maxime, devient capable d'abandonner arbitrairement la maxime de l'égoïsme pour choisir celle de l'obéissance à la loi morale : c'est l'acte de la *conversion*, et c'est parce que la conversion est l'acte de la liberté intelligible que, tout en se manifestant dans le temps par ses effets, elle reste, dans sa nature, absolument intemporelle; excluant une transformation graduelle, elle se manifeste comme *une création nouvelle*[1]. Là, ce qui n'était qu'en germe dans la *Raison pure* s'est développé complètement : la mobilité apparaît au grand jour. Par la conversion, Kant place maintenant dans la Liberté la fin d'un acte et le commencement soudain d'un autre acte; mais ici, fin et commencement ont toujours un sens intemporel. L'hiatus qui sépare le phénomène de l'en-soi, a donc surtout pour rôle et pour conséquence d'assurer à la Liberté κατ' ἐξοχήν, l'intégrité de son caractère propre : en faisant du mécanisme et de la Nature un véritable non-être par rapport à l'en-soi, il affranchit l'en-soi à l'égard de toute subordination au mécanisme. Ici se manifeste l'opposition avec le dogmatisme, car celui-ci ne séparait d'aucun hiatus le phénomène et la chose en soi; il faisait du phénomène les choses elles-mêmes confusément perçues; loin d'affranchir le fondement du phénomène à l'égard du mécanisme naturel, il se contentait d'intérioriser ce mécanisme.

1. Conception analogue chez Fichte : « *Neue Schöpfung* ». *W.-L.*, *1801* : le rigorisme, comme la conversion, sont deux phénomènes identiques d'une même liberté, qui procède par sauts et d'une façon discontinue.

Enfin, voyant dans le jeu de ce mécanisme la manifestation directe du jeu des causalités internes, il conservait ainsi dans le fondement de la Nature la détermination essentielle de ce qu'elle fondait, c'est-à-dire le mécanisme qui se traduisait dans la substance par une nécessité interne. Grâce à cet hiatus, au contraire, la Liberté peut garder comme fondement du phénomène ce qui en elle s'oppose à ce qu'elle fonde, c'est-à-dire sa caractéristique « d'agilité », contraire au mécanisme; elle n'est pas obligée de composer avec lui sous la forme hybride de la spontanéité; elle reste vis-à-vis du mécanisme absolument indépendante, absolument hétérogène. Or, le mécanisme, la nécessité naturelle, sont identiques à l'être immobile et objectif, et pour Fichte, nécessité naturelle et être sont une seule et même chose. La distinction du phénomène et de la chose en soi telle que Kant l'entend, contient donc bien en germe l'antidogmatisme de Fichte qui lui semblait opposé : elle contient la négation absolue de l'être, de la chose, de la nécessité, au profit de la Liberté κατ'ἐξοχήν, qui en est la source[1]. La trace de dogmatisme qui subsiste chez Kant, et qui l'oppose encore à Fichte, est donc surtout une opposition dans la *forme*, et non dans le *contenu* : ce que Fichte affirme par l'Unicité et la Genèse, Kant l'affirme par la Duplicité et la Critique : l'intention de celui-ci est d'abolir la « choséité » en réduisant la nécessité naturelle à l'apparence, et l'acte qui réalise cette intention est l'acte de poser la chose en soi, qui tout d'abord semble nier la puissance productive de la Liberté et finalement l'affirme en l'objectivant. Mais cette objectivation (forme de l'affirmation) contredit la liberté du sujet (matière de l'affirmation). La *négation* (*Sagen*) du Spinozisme, de la choséité de la substance laisse *en fait* s'établir (*Thun*) un dogmatisme par la position d'une chose en soi qualitative (qualité occulte). — La duplicité de l'en-soi

1. Par ce rôle de la Liberté κατ'ἐξοχήν, Kant prépare la voie à tous les autres métaphysiciens de la Liberté. Tant que cette liberté est conçue rationnellement comme forme et pouvoir du concept, elle donne naissance à la Liberté rationnelle de Fichte. Mais chez Kant elle revêt dans la *Religion dans les limites de la pure raison* une forme irrationnelle comme volonté du mal. De ce caractère irrationnel procédera la Liberté schellingienne de la « Philosophie positive », principe de désordre. Dans « *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit* », 1809, Schelling définit l'Absolu comme *la Volonté* qui en soi sans détermination, se détermine en ce qu'elle veut être. Ici apparaît bien la caractéristique de la Liberté qui s'oppose au Dieu spinoziste agissant « *ex suae naturæ legibus* »; mais elle enveloppe un fond d'obscurité et d'irrationalité qui, au cœur de l'existence, pose la réalité du mal et fait de cette réalité la condition même du devenir (Cf. Rosenkranz, *Schelling*, 302 et suiv.).

et du phénomène n'y est pas surmontée; de là naît une problématicité spéculative, résultat de l'ignorance où l'on reste plongé à l'égard de la puissance objectivante du Moi.

§ III. — La Liberté comme principe.

Grâce à l'Autonomie, qui établit l'identité de la liberté transcendantale avec la liberté pratique, la Chose en soi, loin de déterminer celle-ci, se laisse de plus en plus déterminer par elle. En outre, c'est la Liberté, et non Dieu, qui s'affirme à la place importante, et qui apparaît comme le véritable principe des choses. — Comment donc, une fois révélée, cette autonomie de la liberté va-t-elle, dans le Kantisme lui-même, manifester sa puissance de principe?

L'identité du fondement de la Nature et de la Liberté κατ'ἐξοχήν entraîne une première conséquence, c'est la façon de prouver la possibilité de l'impératif catégorique, non pas tant comme synthèse de la volonté bonne avec la volonté législatrice[1], que comme synthèse de la volonté affectée de désirs sensibles, avec une Volonté pure légiférant pour la Volonté sensible. C'est cette identité qui explique la force contraignante de la Loi sur les êtres sensibles et la puissance qu'elle possède de se réaliser dans le monde : puisque l'en-soi fonde le phénomène, puisque le monde intelligible contient le fondement du monde sensible et, par suite, aussi de ses lois, la nécessité idéale pratique du monde intelligible s'impose à nous comme un Devoir[2]. Ici se manifeste encore une analogie avec Fichte : l'opposition entre la Nature et la Liberté n'est pas irréductible et fondamentale.

Mais ce qui importe, c'est de voir comment cette Liberté κατ'ἐξοχήν est posée explicitement comme engendrant d'elle-même l'existence. — En tant que le sujet a, par la loi morale, conscience de lui-même comme chose en soi, la Liberté κατ'ἐξοχήν apparaît comme le fondement de toute l'existence sensible de ce sujet, et cette liberté créatrice constitue son *essence*. Non seulement cette liberté fonde toute la vie sensible du sujet, c'est-à-dire l'ensemble de ses actions volontaires, mais Kant entend aussi qu'elle fonde

1. *Grundlegung*, p. 313.
2. Car pour cela suffit la simple réalité d'une liberté.

l'ensemble de toutes ses représentations phénoménales, de son expérience dans le temps et dans l'espace. Cela apparaissait déjà dans la *Critique de la Raison pure*, où le caractère empirique de l'homme, issu de son libre arbitre, était celui que possèdent « toutes les autres choses de la nature ». Dans la *Raison pratique*, il est vrai, Kant semble bien parfois vouloir faire une distinction, et concevoir, sous le caractère empirique du sujet agissant, uniquement l'ensemble de ses actions volontaires, « cette chaîne de phénomènes, par rapport à tout ce qui ne concerne toujours que la loi morale... » Pourtant, il affirme expressément, d'autre part, que « ce n'est pas seulement toute action, et, en général, tout changement de détermination de son existence conformément au sens interne, mais toute la succession de son existence comme être sensible, qui doit apparaître comme conséquence du principe déterminant qui est sa causalité comme noumène » (107). La Liberté κατ'-ἐξοχήν est donc posée comme la source du monde sensible dont elle opère le passage à l'existence.

Son indépendance à l'égard du mécanisme qu'elle engendre et à laquelle elle doit sa spécificité garantit aussi son indépendance et sa spécificité à l'égard de Dieu. En effet, la création ne portant pas sur l'espace et sur le temps, le mécanisme ne détermine en rien les modes d'action de la puissance créatrice que Dieu institue; Dieu l'institue donc comme spécifiquement libre. L'affirmation du non-être du phénomène a ainsi des conséquences vis-à-vis du concept de Dieu et des rapports de la Liberté avec Dieu. L'intériorisation du mécanisme chez le dogmatique se produisait en plaçant dans la substance divine ou dans l'entendement divin les règles éternelles qui déterminent sa puissance créatrice. Dieu ne pouvait donc pas créer une puissance libre en tant que libre, puisque cette puissance ne pouvait qu'actualiser dans l'existence sensible les essences conçues de toute éternité en lui; elle recevait des lois (automatisme) au lieu de se les donner (autonomie); elle n'était pas une puissance que Dieu pût distinguer de lui; elle était tout entière déterminée par sa nature, et intérieure à sa nature. — Mais maintenant, Dieu ne contient pas les lois qui règneront sur la Liberté : la Liberté, par son libre exercice, se donne à elle-même ses lois, crée toutes les lois, celles de la Nature comme celles de la Moralité. Dieu institue donc une puissance pure libre, indépendante de sa nature, qui commence ce qu'elle commence, d'elle-même et non de par la nature

de Dieu. Cette Liberté autonome, créatrice par elle-même de toute chose, n'est plus la causalité interne, absorbée, d'une part, en Dieu devenu la substance immédiate des choses et, d'autre part, dans le mécanisme qui exprime directement la puissance de cette causalité; elle devient elle-même, au contraire, un élément distinct, principe réel du monde. *Substantia phaenomenon*, elle est véritablement le *Verbe* qui opère le passage de l'essence à l'existence, hors de Dieu, et non en Dieu comme chez Spinoza et chez Leibniz. Ainsi elle permet à Dieu d'être le principe souverain de toutes les choses, tout en étant affranchi absolument des caractéristiques de la « choséité ». Entre les deux termes contradictoires, Dieu et la Nature, elle maintient l'hétérogénéité, en établissant en même temps une connexion. Enfin, par son rôle de *Substantia phaenomenon* elle nous rend accessible et affirmable Dieu, lequel ne saurait être lui-même cette substance, puisque son existence est complètement en dehors de la série des existences phénoménales : un Dieu vivant, créateur, (capable, au besoin, de revêtir la forme de personnalité), se substitue à la substance « morte » du Spinozisme, et cela grâce à l'hiatus absolu qui le sépare du phénomène. Ainsi l'affranchissement vis-à-vis de tout mécanisme, de toute nature, la purification du monde intelligible au profit de son caractère de vie et d'indéterminable quoique rationnelle indépendance, se poursuit, en passant par la Liberté, jusqu'à Dieu.

Ici se manifeste encore le sens antidogmatique de la distinction du noumène et du phénomène, qui, par l'hiatus absolu qu'elle affirme entre l'intelligible et le sensible, contient en germe l'affirmation de la *W.-L.* (premier moment) : que le Non-Moi n'est que le non-être du Moi, et celle du second moment : que le Savoir est séparé de l'Absolu par un hiatus absolu, et est non-être par rapport à l'Absolu, l'Absolu étant lui-même Non-Savoir (*inconnaissable*) pour le Savoir (*phénomène*).

Comme l'explique Kant, en effet, cet hiatus doit nécessairement être affirmé : il ne suffit pas de réfuter les conceptions purement dogmatiques, il faut encore, vis-à-vis d'elles, se refuser à toute transaction. Ainsi il ne sert de rien de vouloir, avec Mendelssohn, faire de l'espace et du temps, non la forme des phénomènes mais des propriétés des essences finies, pour élever Dieu, qui est infini, au-dessus de ces déterminations; car Dieu serait assujetti dans la création à ces conditions d'espace et de temps, et il perdrait ainsi

son indépendance et son infinité[1]. La seule doctrine conséquente est donc toujours, en cette hypothèse, le Spinozisme, qui fait de l'espace et du temps les déterminations de l'Être premier, qui fait de Dieu la substance elle-même, et de tous les êtres agissants ses accidents; alors Dieu prend le caractère d'une chose. Il est inutile d'ajouter qu'il est *par soi*; la « *causa sui* », en effet, pose, pour une certaine nature, la puissance d'être par elle-même, mais elle ne subordonne pas la nature, l'être, à une pure action de poser. La *causa sui* est la puissance, l'activité d'un être, et non point l'acte d'une activité pure. C'est vers cette dernière conception que tout le Kantisme s'oriente : il abolit, au profit de l'acte pur du sujet, l'objectivité et la choséité. En conséquence, son principe n'est pas *causa sui*, mais autonomie; le fondement de l'existence, non pas Dieu comme substance ou entendement, mais le Verbe; non pas la perfection d'une Nature (*ens realissimum*), mais la Liberté absolument créatrice. Nulle part une *déterminité* ne se pose comme antérieure à la Liberté, qui est liberté de la Raison, ou liberté du concept. Ainsi procède directement du plus pur esprit du Kantisme l'axiome de la *W.-L.* : ce qui est libre précède, par le concept de son être réel, l'être réel lui-même. Une intelligence seule est libre, et elle devient libre en tant qu'elle place son être sous quelque chose qui est plus haut que tout être, c'est-à-dire sous le « concept » qu'elle crée. Alors la Liberté, restaurée dans le principe, est affirmée dans l'homme, qui n'est plus « une marionnette de Vaucanson ». Comme Kant, Fichte dira : « Aucun homme ne peut agir autrement qu'il n'agit, même lorsqu'il fait le mal, étant donné qu'il *est* cet homme »; mais il *ne doit pas être* cet homme : l'Être dépend totalement de la Liberté.

Une même liberté crée la nature, et, sous la forme de moralité, tend à réaliser dans ce monde le royaume de Dieu. Comment la même liberté peut-elle donner naissance à la nécessité du monde sensible et à l'obligation morale? Comment naissent des intuitions d'où provient un ordre contraire à la Liberté. Comment la même liberté, présente à la fois dans le sujet et dans l'objet, peut-elle à la fois produire le monde sensible, qui s'oppose à la Liberté, et l'Autonomie qui, dans un impératif, exige la réalisation de la liberté dans le monde? Telles sont les questions *génétiques* que Fichte se pose,

1. Kant, *Raison pratique*, p. 111.

et l'on voit qu'elles s'inspirent de l'antidogmatisme kantien, pour l'achever et le pénétrer jusqu'à sa racine.

En effet, dès le premier moment de la *W.-L.*, le Moi, avec son activité libre, devient substance du phénomène, — et le résultat de la Genèse, dans l'abolition de tout dogmatisme, va même jusqu'à supprimer toute existence actuelle de Dieu au-dessus de cette substance. La « *Substantia phaenomenon* » du Kantisme est érigée en Absolu.

Le développement du système, en replaçant au delà du Moi, un Dieu actuel, reproduit d'une façon nouvelle, dans les deuxième et troisième moments, le rapport introduit par Kant entre la Nature, la Liberté et Dieu. La substance du phénomène n'est plus maintenant, à proprement parler, Dieu, mais la Liberté en acte qui, dans le résultat de son acte, pose un être objectif comme fondement du phénomène (*Sein der Erscheinung*). Ce Verbe est créé par Dieu comme libre puissance d'action, ou autonomie. Un hiatus absolu sépare toujours la Liberté, dans sa manifestation première (dans l' « en tant que » [Bild als Bild]), de Dieu proprement dit; — un hiatus absolu sépare encore la manifestation première de la Liberté, et sa manifestation seconde dans l'espace et dans le temps : l'espace et le temps s'abolissent, sont néant devant ce qui les fonde, devant l'être du phénomène qui, pris d'une façon absolue et non plus dans son rapport avec le phénomène, se dépouille de sa « choséité », pour apparaître comme lumière, vie. De la sorte, le « non-être du phénomène » conserve à la Liberté son caractère spécifique; il permet à la Liberté d'assurer la connexion entre la Nature et Dieu, sans subordonner Dieu à la nécessité de la Nature. C'est toujours grâce à la première idée dynamique que nous pouvons nous élever à Dieu.

Ainsi, dans toute son évolution, la *W.-L.* part de la liberté du Moi pur, pour s'élever, dans le troisième moment, jusqu'au Dieu souverain; et, dans le troisième moment, elle fait de la Liberté l'acte par lequel Dieu se révèle et se pénètre (*sich durchdringen, ideales und reales Prinzipiiren*). C'est bien le rapport établi par toute la *Critique* entre la Liberté et Dieu.

La fidélité de Fichte à l'esprit du Kantisme est encore plus évidente lorsque l'on compare la *W.-L.* à la doctrine de Schelling. Schelling aussi prétend achever la philosophie transcendantale selon son vrai concept. Mais, en faisant de l'être, non de l'acte,

l'origine des choses, — en abolissant le primat pratique, — en faisant de Dieu le fondement immédiat de l'espace et du temps, Schelling, quoique prenant place parmi les continuateurs de l'œuvre kantienne, n'est pas, à coup sûr, un continuateur de son antidogmatisme pratique. Utilisant pour une œuvre nouvelle les données spéculatives originales apportées par Kant et par Fichte, il n'a point comme Fichte le souci de respecter *l'esprit* du maître, pour systématiser rigoureusement sa doctrine. En substituant au rapport hiérarchique de la Raison théorique avec la Raison pratique un rapport de causalité, Fichte, certes, dépasse le Kantisme. En revanche il suit l'axe de son orientation et de son évolution, en déterminant définitivement toute Liberté par la liberté pratique et en faisant explicitement de celle-ci le principe souverain.

Au contraire, en enlevant définitivement à la Liberté par excellence, c'est-à-dire au Moi proprement dit, à l'Autonomie, la place de principe créateur; en diminuant la puissance du « pour soi »; en faisant des « déterminités » de la Nature autre chose que du non-être, — Schelling continue le Kantisme, mais dans une orientation à certains égards inverse. Tant que Kant maintenait jusqu'au bout une distinction entre l'Autonomie et la Liberté en soi, qui est à son fondement et qui est le principe d'unité de la Nature et de la Moralité, il limitait encore la puissance de la Liberté, il affirmait que la puissance qui unit à leur racine la Nature et la Liberté, était autre que la Liberté et l'Autonomie elle-même. Cette limitation de la Liberté, cette distinction entre la liberté pratique et la liberté fondement de l'univers sensible et de la praticité, étaient chez Kant la dernière trace d'un dogmatisme contre lequel s'élevait l'esprit de toute la doctrine. Or ce sont ces conceptions qui inspirent Schelling, et qu'il se plaît à développer dans un sens pleinement dogmatique. Loin de voir en elles une apparence trompeuse, un simple phénomène de la Liberté (troisième moment de la *W.-L.*), il les fonde comme réalités véritables. Pour lui, en effet, la Nature n'est pas une simple apparence, une simple limitation de notre être pratique, un simple « dehors sans dedans » : elle possède une réalité intrinsèque capable de se développer par elle-même. A l'opposé de Kant et de Fichte, il divinise la Nature et se recommande ouvertement de Spinoza, « le plus parfait des dogmatiques ».

Ainsi, c'est leur commun antidogmatisme qui unit Kant et Fichte, non seulement contre les prédécesseurs, mais encore contre les con-

tinuateurs de la philosophie transcendantale. Cette secrète intimité n'a du reste pas échappé à la pénétration de Hegel.

Certes, dans la *W.-L.*, l'activité du Moi, source de toutes les déterminations, donne à l'esprit comme au monde une élégante fluidité qui contraste avec l'armature rigide et compliquée du système kantien des facultés. Mais, derrière ce cadre immuable et derrière l'inertie apparente de la Chose en soi, vit déjà, sous une forme mobile et créatrice, la Raison unie à la Liberté.

Si l'antidogmatisme de la *Critique* est ce qui marque son originalité, en révélant son esprit, Fichte n'a-t-il pas raison de prétendre, malgré toutes les protestations de son maître, qu'il fut de Kant le disciple fidèle non suivant la lettre, il est vrai, mais suivant l'esprit?

M. Guéroult.

APPENDICE

Le « fait » de la Liberté exprime, en vérité, l'intériorité de l'acte rationnel. Cela nous fait comprendre pourquoi Kant tend de plus en plus à considérer la Liberté comme un « *scibile* » plutôt que comme un « *mere credibile* ». En effet, la caractéristique de « fait » avec laquelle se présente la manifestation de la Liberté, ne doit pas être séparée de la Liberté elle-même, comme le phénomène est séparé de la Chose en soi, en vertu de son extériorité et de son hétérogénéité par rapport à elle. Or la Liberté ne peut être l'objet d'une croyance que dans la mesure où elle demeure un en-soi dont l'intériorité ne passe pas entièrement dans sa manifestation. Nous pouvons ainsi nous rendre compte de l'hésitation de la pensée kantienne, rangeant la Liberté tantôt parmi les objets de savoir (*scibilia*), tantôt parmi les objets de croyance (*credibilia*). Pour les commentateurs les plus avertis du kantisme (par ex. M. Delbos), la détermination de la Liberté comme postulat, qui n'apparaît que dans la Dialectique (de la *Raison pratique*), semble en contradiction avec les thèses de l'Analytique, selon lesquelles la Liberté identique à la Loi, si elle est pour nous certaine par elle, est également certaine comme elle, et devient à ce titre fondement des postulats (Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 494). Comme solution de cette difficulté, M. Delbos propose d'entendre par Liberté non l'*Autonomie* (Liberté identique à la Loi), mais l'*Autocratie* (Liberté postulée par la Loi), qui permet dans le monde et malgré la Nature, une causalité conforme à la Loi. Ainsi s'expliquerait que, dans la *Critique du Jugement* et ailleurs, la Liberté, objet d'un savoir, ne soit pas classée dans les choses de foi. Toutefois Kant entend expressément par liberté *postulée* « l'indépendance à l'égard du monde des sens, et la faculté de déterminer sa propre volonté d'après la

loi d'un monde intelligible » (*R. prat.*, p. 144). Cette liberté postulée est donc bien la faculté qui conditionne en nous le Devoir. Ainsi le concept d'autocratie ne peut servir à trancher la question. Comment donc résoudre la contradiction? Tout d'abord, quelques lignes avant le passage où la liberté postulée se trouve définie comme la faculté de l'Autonomie, Kant nous dit : « Les postulats partent tous du principe fondamental de la morale, qui n'est pas un postulat, mais une *Loi* par laquelle la Raison détermine immédiatement la volonté (p. 143). Le fondement des postulats n'est donc pas la Liberté, mais la loi morale qui se distingue de la Liberté dont elle est seulement l'immédiate révélation en nous. Cette immédiate révélation en nous de la Liberté nous permet de conclure immédiatement à *l'existence* d'une faculté réelle de liberté comme *ratio essendi*; mais rien par là ne nous est donné au sujet de la nature de cette existence : nous savons que nous sommes libres, nous ne savons pas ce qu'est dans sa nature la liberté (*R. prat. : Du droit, dans l'usage pratique, à une extension de la Raison pure, impossible de la théorique*). Or qu'est-ce qu'un postulat? C'est l'affirmation, d'après des lois pratiques apodictiques, d'une existence (qui reste une hypothèse pour la Raison spéculative), dont la nature intrinsèque échappe toujours à notre savoir théorique. L'affirmation de l'existence de la Liberté au nom de la loi morale rentre bien rigoureusement dans la définition du postulat. Que d'autre part l'affirmation de l'existence de Dieu et de l'immortalité diffère beaucoup de l'affirmation de l'Autonomie, de la Liberté, cela est évident : tandis que nous connaissons *immédiatement*, de par la loi morale, que la Liberté existe, au contraire, les idées de Dieu et de l'immortalité, qui ne sont pas des conditions de la loi morale mais seulement celles de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, ne sont admises dans leur possibilité que *médiatement*, et elles ne reçoivent une réalisation objective qu'au moyen du concept de Liberté (*R. prat.*, p. 4[1]). Mais *l'immédiatité ou la médiatité de notre affirmation n'entre d'aucune façon dans la définition du postulat.*

En revanche, parce qu'elle révèle immédiatement en nous son existence, quelque chose de la Liberté touche à notre savoir; ce qui n'est le cas ni pour Dieu, ni pour l'âme immortelle, dont les existences sont posées d'une façon tout à fait médiate en dehors de toute révélation directe en nous. C'est pourquoi à la différence de la Liberté, Dieu et l'immortalité ne sont *jamais* rangés, à quelque point de vue qu'on se place, parmi les « *scibilia* ».

Bref, tout ce qui en vertu des lois apodictiques de la *Raison pratique* est l'objet d'une affirmation certaine laquelle ne peut être que problématique au simple point de vue spéculatif, est un postulat. A ce titre on peut appeler postulat, la Liberté, l'immortalité, Dieu et aussi le monde intelligible ou règne des Fins, le Souverain Bien, et l'autocratie nécessaire pour

1. Même dans la préface de l'*Analytique*, Kant après avoir distingué la liberté de Dieu et de l'immortalité, les met ensuite tous trois sur le même pied : « Il faut fonder sur l'image de la raison les concepts de Dieu, de Liberté, d'Immortalité, à la possibilité desquels la spéculation ne trouve pas de garanties... *Crit. de la Rais. prat.*, p. 5).

les réaliser, en un mot tout ce qui, pour être connu dans la nature intrinsèque de son existence, nécessiterait une intuition intellectuelle de l'être; c'est qu'en effet il s'agit ici de l'affirmation de choses en soi et non plus de phénomènes. A cet égard se manifeste cette absolue incapacité de Kant à concevoir une connaissance quelconque, et même notre connaissance pratique supra-sensible, autrement qu'à la façon d'une réceptivité d'un sujet à l'égard d'un objet qui lui est étranger. Ceci se révèle singulièrement dans le rapport de la Liberté à la Loi : la Loi certes ne saurait être par rapport à la Liberté comme un phénomène par rapport à son fondement irrémédiablement caché dans l'en-soi, puisque cette révélation *sui generis* se fait au delà des intuitions; néanmoins cette connaissance de la Liberté reste extérieure à la liberté véritable, comme le phénomène est extérieur à la chose en soi.

C'est pourquoi, au fur et à mesure que l'Autonomie tend à déterminer la liberté transcendantale et à bannir d'elle la « qualité occulte », ce qu'il y a de croyance à son sujet tend à disparaître au profit du savoir. On s'explique par là que dans la *Critique du Jugement*, la Liberté soit rangée surtout dans les « *scibilia* »; elle ne cesse jamais toutefois d'être à certains égards un postulat (Cf. *Critique du Jugement*, Meiner, p. 344), précisément parce qu'elle ne cesse jamais complètement d'être une qualité occulte.

ÉTUDES CRITIQUES

LÉON BLANCHET (1884-1919)

Le 2 novembre 1919, Léon Blanchet qui venait de donner à la Revue *les deux remarquables articles que nos lecteurs n'ont pas oubliés sur* l'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal *nous écrivait : « Une thèse de doctorat de M. Roger Charbonnel sur* la pensée italienne au XVIe siècle et le cour libertinant *m'intéresse particulièrement.... Comme elle contient des aperçus nouveaux et, à côté de cela, de grosses erreurs sur des* faits *historiques importants, comme d'autre part il y a très peu de spécialistes en la matière (je suis un des rares), je tiendrais à faire ressortir l'intérêt de certaines vues dans une étude critique et en même temps à relever les erreurs dont quelques-unes sont un peu surprenantes et à réfuter les idées que je crois inexactes. »*

Nous acceptions aussitôt l'offre de Blanchet. Le 1er décembre, il nous envoyait son article, le 23 il était mort, enlevé par la grippe en quelques jours. La Revue *ressent cruellement sa perte pour elle, pour la philosophie française. Après son ami du lycée Henri IV et de la Faculté de Lyon, G. Siméon dont il recueillait les papiers — il venait de nous adresser un article posthume de ce dernier sur* la naissance et la mort — *c'est encore un des espoirs du lendemain de la guerre fauché en pleine jeunesse, en pleine possession de soi, en plein talent. Devant ces deuils qui nous frappent, à coups redoublés, notre douleur s'augmente de toute l'angoisse que nous causent, pour l'avenir de la pensée française, des morts irréparables.*

Fils d'instituteurs de l'Ain, professeur à Valence, à Lyon. à Avignon, à Marseille, Blanchet, dès qu'il eut conquis l'agrégation de philosophie avait rédigé un mémoire pour l'Institut sur Campanella *qui obtint, en 1914, avec le prix Crouzet, le suffrage particulièrement élogieux*

du rapporteur, M. Espinas. Ce mémoire était devenu une thèse dont Blanchet achevait de corriger les épreuves; le sujet s'était élargi jusqu'à comprendre, outre une analyse serrée de l'œuvre étendue et variée de Campanella, un bilan de la philosophie de la Renaissance italienne. La thèse complémentaire était consacrée au Cogito *de Descartes dont Blanchet recherchait les antécédents historiques chez S. Augustin et chez Campanella.*

La publication de ces travaux montrera quelle était chez Blanchet l'exceptionnelle valeur de l'écrivain, de l'historien, du penseur. Nous nous bornons aujourd'hui à pleurer en notre cher et regretté collaborateur, l'un des esprits d'élite qui nous restaient, et à offrir à sa famille éplorée le triste hommage de toute notre affliction.

LA PENSÉE ITALIENNE AU XVIe SIÈCLE
ET LE COURANT LIBERTIN

PAR J.-ROGER CHARBONNEL

En publiant son important ouvrage sur *La Pensée italienne au XVIe siècle et le Courant libertin*[1], M. J.-Roger Charbonnel a rendu à l'histoire des idées le service considérable de mettre en relief la continuité de développement et d'influence, — jusqu'alors inaperçue ou à peine soupçonnée, — qui, par l'intermédiaire des penseurs de la Renaissance, relie aux essais de spéculation indépendante des averroïstes ou autres hétérodoxes du moyen âge la libre pensée du XVIIe et du XVIIIe siècle, représentée notamment par la philosophie de Hobbes, le panthéisme de Spinoza et la critique de Bayle, par le déisme anglais ou voltairien et le matérialisme évolutionniste de

1. Paris, librairie ancienne Honoré Champion, 1919; pages 720-LXXXIV.

Diderot, comme par la religion naturelle de Rousseau, ou par certains aspects des doctrines de Descartes et de Leibniz.

Bien excusable en vérité était jusqu'à aujourd'hui l'ignorance du public français sur tout ce qui concernait les philosophes du *Cinquecento* et l'infiltration de leurs idées dans la spéculation européenne postérieure. N'ayant à sa disposition, en dehors des ouvrages écrits en langue italienne ou allemande, que quelques rares monographies, dont quelques-unes déjà anciennes, il pouvait peut-être acquérir, parfois au prix de recherches longues et difficiles dans les bibliothèques publiques, une connaissance suffisamment précise des conceptions ou des personnalités historiques de Giordano Bruno, de Vanini, de Cremonini; mais aucun guide ne s'offrait à lui pour le conduire à travers le dédale tortueux des chemins qui mènent de la scolastique à la pensée religieuse du XVIIe siècle, et du libertinage averroïste à la libre pensée du « siècle des lumières », en traversant cette période tourmentée de fermentation intellectuelle confuse, mais non pas stérile, représentée par la Renaissance italienne. — On n'ignorait pas assurément que cette époque était caractérisée, dans le domaine de la spéculation comme dans celui de l'art, de la morale, et même de l'économie politique, par des attaques violentes et répétées contre toutes les formes de pensée théorique et de vie morale qui constituaient le fond de l'orthodoxie scolastique; on mesurait, assez vaguement, l'importance de ce mouvement d'idées à l'intensité même de la réaction qu'il avait suscitée de la part des représentants de la philosophie officielle et des grands corps constitués de l'Église et de l'État : aux inquiétudes par exemple que leur avaient causées les tentatives de Pomponace et de Cremonini, et à l'impitoyable rigueur avec laquelle ils s'étaient décidés à sévir contre celles de Bruno, de Vanini et de Campanella. C'est pourquoi on n'hésitait pas, — sans préciser beaucoup les raisons de cette affirmation, — à reconnaître que le XVIe siècle italien avait puissamment contribué, dans le domaine même de la spéculation philosophique et religieuse, à la formation progressive de la pensée et de l'esprit moderne. Mais dès qu'en considérant le XVIIe siècle on assistait au triomphe incontesté des principes d'ordre religieux, moral et politique, on ne songeait pas à se demander si le *naturalisme* de la Renaissance, — dont on se faisait du reste assez souvent une idée étroite et inexacte en l'assimilant à « un cyrénaïsme un peu grossier et débridé », — n'avait pas laissé dans l'histoire une trace profonde

par l'influence qu'il continuait à exercer sur beaucoup d'esprits, par la survivance de ses doctrines, rajeunies et revivifiées, dans des systèmes philosophiques de grand avenir, comme ceux de Spinoza et de Leibniz, et enfin par les directions précises dans lesquelles il avait orienté le courant de pensée libertine, si puissant encore à l'époque de Louis XIII, momentanément endigué sous Louis XIV, mais toujours menaçant, comme le prouve la vigueur soudaine avec laquelle, au siècle suivant, il renverse les barrières que le cartésianisme chrétien, plus encore que l'Église, avait réussi à lui opposer.

Aucune tâche n'était donc plus indispensable, et en même temps plus difficile à remplir, que celle de préciser, à l'aide des nombreux témoignages laissés par l'histoire, les caractères principaux des doctrines italiennes, leur mode de transmission et pour ainsi dire de rayonnement, et de retrouver ainsi les anneaux multiples de la très longue chaîne par laquelle se relient à cette philosophie quelques-unes des tendances et des idées les plus essentielles des contemporains et des disciples de Spinoza et Bayle, de Diderot, d'Holbach et La Mettrie, de Voltaire et Rousseau, de lord Bolingbroke, Shaftesbury et André-Michel-Ramsay.

Cette tâche essentielle, il semble que M. J.-Roger Charbonnel l'ait remplie, grâce aux ressources d'une érudition abondante et minutieuse, qui n'exclut jamais la largeur des vues, la pénétration de l'analyse, et qui, au lieu de se prendre elle-même pour fin, est toujours orientée vers la démonstration des idées générales que l'auteur a cru pouvoir dégager de sa vaste enquête historique. Dès à présent donc, un pont est jeté, d'une part entre la spéculation indépendante du moyen âge et la philosophie du *Cinquecento*, d'autre part entre le naturalisme de la Renaissance et celui du siècle des lumières, en sorte que la pensée italienne du XVIe siècle ne peut plus être assimilée, à une sorte de météore brusquement apparu au ciel des idées, et qui n'aurait laissé dans la mémoire des hommes que le souvenir de lueurs tantôt éclatantes, tantôt et le plus souvent fuligineuses, mais toujours rapidement éteintes, sans avoir eu le temps de communiquer ou de répandre leur chaleur ou leur flamme. — Sans insister dans cette trop courte étude sur les preuves fournies par l'auteur à l'appui de cette conception, nous nous contenterons d'indiquer les conclusions les plus générales auxquelles il aboutit, en insistant sur les plus intéressantes, et en distinguant celles qui nous paraissent fondées de celles qui, au contraire, exigeraient

un complément de démonstration, ou même, sur des points le plus souvent secondaires, appellent selon nous de très sérieuses réserves.

II

Dans une page de sa conclusion, M. Charbonnel résume excellemment l'influence exercée par la spéculation italienne sur le courant libertin. « Distinguer le domaine de la foi et le domaine de la raison, où ne naissent qu'accidentellement des certitudes parallèles; — envisager les formules dogmatiques comme des transcriptions provisoires et commodes, les rites et les cérémonies comme des symboles adaptés à l'imagination populaire, mais inutiles pour le philosophe qui, non content de décomposer les idées ou de les déduire les unes des autres, est capable de s'élever par l'intuition métaphysique vers les plus hautes révélations; — montrer, par des considérations historiques ou logiques, que la religion chrétienne, loin de jouir d'un privilège absolu et divin, ne vaut ni plus ni moins que les autres, également appuyées sur des prodiges ou des prophéties d'une authenticité discutable, et sur une tactique de prosélytisme qui, pour réussir, pour éblouir la crédulité humaine, emploie toujours les mêmes procédés; découronner la religion de son prestige surnaturel, pour la ramener à n'être qu'une affaire politique, à supposer qu'elle ne soit pas l'invention d'un imposteur; — nier l'immortalité personnelle de l'âme, dont la durée ne saurait dépasser celle de chaque organisme, ou y substituer un anonyme retour au foyer de l'Ame universelle, sinon une métempsycose indéfinie, de manière à faire apparaître comme chimériques ou purement allégoriques les récompenses du ciel et les châtiments de l'enfer; — souligner l'influence du milieu, du climat, du tempérament, sur notre liberté morale qui s'en trouve singulièrement diminuée; — supprimer la Providence particulière et la remplacer par une providence générale qui ressemble fort au mécanisme des Lois, si bien que la prière devient inefficace et le miracle illusoire; — laisser de côté le principe de perfection, si capital chez Plotin, pour métamorphoser le Dieu du spiritualisme en une force immanente, mêlée au corps de l'Univers, et pour *amorcer* ainsi le panthéisme; voilà, à prendre les choses d'ensemble, les leçons, empruntées pour la plupart à la tradition averroïstique, que les

penseurs italiens (chacun avec la nuance originale de son génie, directement ou par des intermédiaires) ont semées, d'un geste hardi, en un sol propice; voilà, brièvement récapitulées, les idées dont les libertins les plus sérieux feront leur bagage intellectuel, et dont les autres s'imprégneront de leur mieux[1]. »

Rien de plus exact à notre avis, et nous ne saurions que louer l'effort accompli par l'auteur pour retracer d'abord « l'atmosphère », et le milieu dans lequel se développent les doctrines italiennes, sous la triple influence de la tradition averroïstique et libertine du moyen âge, très vivante encore dans la péninsule, de la croyance superstitieuse à la magie et à l'astrologie, et de la résurrection simultanée de tous les grands systèmes de la philosophie antique, repensés dans un esprit plus naturaliste que celui d'Aristote et des stoïciens eux-mêmes. Tous les chapitres consacrés à l'école padouane, aux « théoriciens » : Pomponace, Cremonini, et aux « vulgarisateurs » : Vanini, Cardan, puis au « positivisme politico-social » de Machiavel, nous paraissent également très instructifs, et on y voit se dessiner déjà avec une très grande netteté cette « orientation vers la philosophie de l'immanence » qui, à la fin du siècle, s'affirme d'une manière plus caractéristique dans la pensée d'un Télésio et d'un Giordano Bruno.

Les pages les plus intéressantes du livre sont peut-être celles où M. Charbonnel met en relief la complexité de tendances par laquelle s'explique la physionomie intellectuelle et morale de ce dernier philosophe, si étrange parfois, et, du moins en apparence, si fuyante. Pour notre auteur, c'est une occasion de montrer avec force que le libertinage intellectuel du XVIe siècle, violemment hostile aux formes traditionnelles revêtues par le spiritualisme chrétien, notamment dans la scolastique thomiste et la morale ascétique, visait moins pourtant à détruire l'idée religieuse qu'à la transformer, par l'instauration d'une sorte de syncrétisme dans lequel toutes les expressions et toutes les manifestations de l'instinct religieux, la révélation elle-même et les miracles, interprétées à la lumière d'un curieux symbolisme allégorique, trouveraient dans une certaine mesure leur justification et la preuve de leur bienfaisance. « Ainsi, le naturalisme de la Renaissance italienne, *envisagé sous sa forme spéculative*, se distingue — sauf peut-être chez un Vanini, — du

1. J.-Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, p. 715-716.

cyrénaïsme un peu grossier et débridé avec lequel d'aucuns ont voulu le confondre. Il participe du caractère éclectique que nous avons signalé dans la philosophie de cette époque. Il est secrètement travaillé ou combattu par des influences contraires, — chrétiennes et parfois même stoïciennes. En tout cas, sauf de rares exceptions, il apparaît beaucoup plus comme le produit d'une conquête de l'esprit, ébloui par l'immensité et la fécondité de l'univers, libéré du fétichisme des vieilles formules et de l'ascétisme excessif, que comme une proclamation intempérante des sens avides de jouir de toutes les voluptés de la vie. On s'explique que, souvent, il garde une sorte de caractère religieux et fervent, une dignité grandiose [1]. »

S'il en est ainsi, l'exposé de la philosophie religieuse de la Renaissance italienne paraît inséparable de l'étude de trois autres questions, dont M. Charbonnel a rassemblé les matériaux, mais sans insister assez, semble-t-il, sur les idées générales essentielles que sa connaissance parfaite du sujet lui permettait de bien mettre en lumière. Nous faisons allusion ; — 1° à la conception des rapports entre la science et la théologie commune aux penseurs de la fin du siècle ; — 2° à leur attitude vis-à-vis du protestantisme, qui s'explique surtout par leur éthique naturaliste favorable à l'idée de la bonté de la nature, et foncièrement hostile au contraire au dogme chrétien fondamental de la faute originelle, de la grâce, et du médiateur ; — 3° au lien visible qui rattache leurs théories de la magie et de l'astrologie à leur panpsychisme, et par suite à leur négation du miracle et à leur doctrine d'une religion purement intérieure, où les cérémonies et les sacrements, dépouillés de toute signification surnaturelle, ne sont désormais susceptibles que d'une interprétation symbolique, et ne doivent plus jouer qu'un rôle, du reste fécond, de suggestion psychologique et morale.

Pour traiter la première question, il eût fallu exposer non pas séparément, mais sous la forme d'une analyse comparée, les idées que les partisans de la nouvelle astronomie : Bruno d'abord, ensuite Galilée, et enfin Campanella, ont défendues touchant leur manière de concevoir la ligne de démarcation à tracer entre les vérités proprement morales et pratiques, ou théologiques, qui font partie du domaine de la révélation, et les vérités scientifiques, qui sont relatives à l'étude du monde créé et qui, selon eux, doivent au contraire

1. *Op. cit.*, p. 712.

être soustraites au « magistère » de l'Église, ou tout au moins conciliées avec le texte de la genèse par une exégèse nouvelle, désormais libérée définitivement de toute sujétion vis-à-vis de la philosophie naturelle de l'École. L'examen de divers ouvrages de Bruno et notamment de la *Cena de le Ceneri*, de la *Lettre à la Grande-Duchesse mère, Marie-Christine de Lorraine* de Galilée, et enfin de l'*Apologia pro Galilæo*, de quelques autres petits écrits de Campanella et des emprunts que leur fait Mersenne, aurait permis de faire ressortir la gravité du problème posé devant la conscience religieuse et scientifique du XVIe siècle par l'avènement et bientôt par le triomphe d'explications astronomiques visiblement contraires aux interprétations traditionnelles et orthodoxes des enseignements bibliques.

Cette étude se reliait du reste tout naturellement à celle d'une conception du rôle de la religion qui apparaît pour la première fois avec Érasme dès le début du siècle, pour être reprise ensuite, développée et remaniée par Campanella et surtout par Giordano Bruno : Suivant cette conception, la fonction que la religion doit remplir est une fonction essentiellement pratique et sociale; une vérité de foi est moins une vérité théorique à démontrer et à enseigner que le véhicule et comme l'enveloppe d'une idée morale qui doit agir sur les cœurs et sur les volontés; et c'est pourquoi la théologie qui l'enseigne gagnerait à être émondée de tous les dogmes parasites, sources perpétuelles de conflits d'abord entre les sectes religieuses opposées, ensuite entre la science elle-même et la religion. — Jointes à beaucoup d'autres, ces vues conduisaient les esprits les plus remarquables de l'époque à *la notion de religion naturelle*, et nous aurions aimé trouver dans le livre de M. Charbonnel un dessin plus ferme de la courbe assez sinueuse, mais continue, dans laquelle pourraient s'exprimer les progrès de cette conception, depuis Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, et quelques grands humanistes, qui commencent déja à l'entrevoir ou à l'esquisser, jusqu'à Campanella et lord Herbert de Cherbury dont elle résume toute la philosophie, en passant par Guillaume Postel, Jean Bodin et Pierre Charron, qui assurément ne sont pas italiens, mais néanmoins ont subi, assez profondément, l'influence de la spéculation transalpine.

L'attitude de Giordano Bruno et de Campanella vis-à-vis du protestantisme ne laisse pas non plus d'être extrêmement caractéristique pour l'historien qui se propose de préciser l'influence

exercée par la philosophie du *Cinquecento* sur les croyances morales et religieuses de l'époque, et nous avons par suite le droit de regretter vivement que M. Charbonnel, qui cite dans son appendice un article de M. E. Rodocanachi sur la Réforme en Italie, n'ait pas cru devoir consacrer un chapitre spécial à cette très importante question. Pour l'histoire morale de ce temps, aucun événement cependant n'est plus significatif que la rupture de l'humanisme avec le protestantisme, — après une alliance de courte durée, — à partir du moment où éclate à tous les yeux leur antagonisme profond d'esprit et de tendances, d'abord dissimulé derrière une apparente communauté d'aspiration à la Réforme religieuse. La religion de la raison et de la nature, indépendante de toute révélation, ou cherchant dans la révélation, — interprétée moralement et symboliquement, — dans le culte, dans la hiérarchie et dans les cérémonies, uniquement des moyens d'agir sur l'esprit du peuple et d'adapter les croyances à leur fonction pratique et sociale, tel était en vérité le fruit lentement mûri par l'humanisme, où moment même où les affirmations de la valeur et de la splendeur souveraine du monde créé, de la bonté de la nature et de la dignité de l'homme, — par lesquelles cette tentative semblait se justifier, — se heurtaient à la protestation passionnée des luthériens et des calvinistes, convaincus du néant de la vie profane, de l'irrémédiable faiblesse de la volonté humaine, et de l'inutilité radicale des prétendues vertus morales et religieuses acquises sans le secours de la grâce divine et du Médiateur.

C'eût donc été résoudre un problème de très grand intérêt, étroitement lié du reste à l'étude du mouvement libertin, que de se demander, en — exposant les vues de Bruno et de Campanella sur le protestantisme et en les rapprochant de celles d'Érasme, de Guillaume Postel et de Jean Bodin, — pour quelles raisons ces deux penseurs avaient répudié toute attache avec la Réforme, et se tournant au contraire vers l'Église catholique, en étaient même venus à caresser l'espoir de lui faire accepter partiellement l'interprétation des dogmes et de la morale tirée de leurs doctrines personnelles. Quelques-uns des principaux éléments de cette étude se trouvent rassemblés dans le livre de M. Charbonnel, mais la coordination n'en est pas tentée, et il semble que l'effort accompli par l'auteur pour rendre compte des théories de chacun des philosophes qu'il étudie par leur place dans le système dont elles font partie, et par la

personnalité du penseur qui les défendait, ait nui, plus ou moins considérablement selon les cas, à l'effort parallèle, et non moins indispensable, dont le but était de suivre pendant toute la durée du XVIe siècle, à travers les œuvres et les manifestations les plus diverses, la formation et l'évolution progressive des idées qui constituaient la substance la plus essentielle de la pensée scientifique, morale et religieuse de la Renaissance italienne.

C'est peut-être aussi pour cette raison que le lien qui rattache la conception de la magie à la notion de la *Nature*, telle que la comprenait la philosophie de l'époque, n'a pas été précisé avec assez de soin au cours de l'ouvrage, malgré l'abondance des renseignements extrêmement curieux, détaillés, et caractéristiques, fournis par l'auteur sur les diverses sciences occultes qu'avaient louées ou pratiquées Agrippa de Nettesheim, Cardan, Bruno, et Campanella. — Que la Nature soit un agrégat empirique de substances individuelles douées de la faculté de sentir, comme le pensait Télésio, ou que par l'unité et l'infinité que Bruno et Campanella peut-être n'hésitaient pas à lui accorder, elle apparaisse comme une réalité absolue et divine, inaccessible dans sa totalité et dans son « intimité » à tout autre mode de connaissance que la raison intuitive, de toute manière elle est considérée comme une vie et une pensée immanente aux choses, et qui relie toutes choses par les liens d'une solidarité à la fois physique et psychologique, en sorte que dans la mesure même où l'esprit humain développe sa propre vie et sa propre pensée au sein de cette vie et de cette pensée supérieure, il se révèle capable d'en découvrir, d'en dévoiler et d'en utiliser les secrets. Le philosophe est en même temps un devin, un mage et un astrologue; le mage, le devin et l'astrologue atteignent la plus haute philosophie. L'art intérieur de la nature, qu'il a dérobé à la nature elle-même, devient chez l'homme l'ensemble des techniques de l'astrologie et de la magie dites naturelles.

Quand on parle des sciences occultes du XVIe siècle, il ne faut donc pas en parler comme si elles étaient simplement des survivances ou, au sens étymologique du mot, des « superstitions »; car elles représentaient alors des conséquences fort logiquement déduites du panpsychisme, à une époque où le mécanisme commençait seulement à apparaître dans les méthodes des sciences physiques, et où d'autre part aucune notion analogue à la notion leibnizienne des « petites perceptions » et de l'infinité des degrés de la pensée ne

permettait de concilier l'affirmation d'une âme des choses matérielles avec la négation de toute possibilité d'action magique. — En vérité, au XVIe siècle, il fallait choisir : ou repousser la philosophie de l'immanence, et avec elle l'animisme et les sciences occultes, ou bien accepter cette philosophie, et avec elle les préjugés qu'elle entraînait. Par Bruno notamment les deux termes de l'alternative étaient clairement posés ou, pour mieux dire, opposés : l'exclusion simultanée du mécanisme et, — grâce à l'astronomie de Copernic, — du mouvement de la sphère céleste communiqué du dehors par le premier moteur, plaçait nécessairement à l'origine même de toute explication physique l'action interne de l'âme du monde et des âmes des choses particulières.

Quelles étaient maintenant pour la religion les conséquences d'une aussi étrange doctrine? M. Charbonnel n'a pas manqué de signaler la principale en montrant que la négation du miracle était dans la logique même du naturalisme et de la philosophie de l'immanence. Mais il ne suffit pas de dire que Pomponace, Cardan, Bruno, Vanini, etc., s'efforcent d'expliquer les faits en apparence miraculeux par des causes purement naturelles, et provoquent ainsi, comme le prouvent notamment les attaques de Mersenne, la réaction passionnée des défenseurs du dogme religieux. Il faut encore indiquer de quelle manière dans leur philosophie le miracle était exclu ou, pour mieux dire, interprété. Ces penseurs en effet, à qui toute critique historique et scientifique sérieuse était étrangère, ne niaient pas toujours le contenu même des événements miraculeux ; très souvent au contraire ils l'acceptaient, tel qu'il leur était transmis par les diverses traditions religieuses; seulement « l'âme des choses », le panpsychisme, la magie, leur paraissaient constituer des explications suffisantes de ces merveilles, sans qu'il soit jamais nécessaire de recourir à l'intervention de pouvoirs transcendants à la nature.

C'est pourquoi dans leur philosophie religieuse, la divination, la prophétie, les guérisons opérées par les thaumaturges, les cérémonies et les sacrements de l'Église, enfin la révélation elle-même, dans n'importe quelle confession, peuvent revêtir maintes fois une signification profonde, sans cesser pour cela d'être assimilés à des phénomènes naturels : désormais, il est vrai, on ne les considère plus comme des effets des volontés particulières de Dieu, des saints et des démons, mais ce sont néanmoins des manifestations, — régu-

lières malgré leur apparente étrangeté, — de la puissance divine opérant suivant ses lois propres au sein de la nature qu'elle anime et qu'elle dirige. Ainsi, en niant le miracle traditionnel, Bruno, Campanella, et peut-être aussi Pomponace et Cardan, orientent assurément les esprits de leur temps vers une forme de libertinage intellectuel que l'Église n'a pas tort de juger extrêmement dangereuse, mais la croyance qu'ils tentent de répandre est néanmoins présentée très souvent par eux comme parfaitement compatible avec une sorte de syncrétisme religieux, ou mieux de religion de l'immanence, au sein de laquelle, au prix d'un remaniement il est vrai assez important et significatif, la fusion peut s'opérer entre les dogmes et les pratiques des religions et des cultes les plus divers.

La magie théorique et pratique n'est donc pas seulement, dans les doctrines italiennes du XVIe siècle, une survivance quelque peu encombrante, c'est une pièce essentielle d'une part de la théorie de la science, d'autre part de la philosophie de la religion. Entre les deux elle a pour but de jeter pour ainsi dire un pont, en sorte qu'isoler ces deux aspects de la pensée de l'époque, c'est nécessairement en rendre l'intelligence moins facile, et en masquer sensiblement la réelle originalité.

III

De toutes les questions qui s'imposent à l'examen de l'historien lorsqu'il veut préciser l'influence de la philosophie italienne de la Renaissance sur la pensée religieuse des siècles suivants, aucune assurément n'est plus importante que celle de l'interprétation de l'œuvre de Campanella et de l'action qu'elle a exercée sur les esprits du temps. Campanella, en effet, est un philosophe de transition : il écrit ses ouvrages entre 1589 et 1638; il n'achève de les publier qu'en 1639, et lorsqu'il meurt la même année, à l'âge de soixante et onze ans, il y a déjà deux ans que le *Discours de la Méthode* a paru. Sa doctrine, qui ressemble à « un essai de conciliation[1] » entre les tendances et les aspirations les plus diverses de la pensée de l'époque, c'est donc bien le legs de la philosophie du XVIe siècle à celle du XVIIe. — Or en lisant les pages qui lui ont été consacrées dans l'ouvrage de M. Charbonnel, on s'aperçoit bien vite

1. Le mot est de M. Charbonnel, *op. cit.*, p. 574.

que l'auteur, faute d'avoir puisé aux sources essentielles de documentation, ignore presque tout de la vie, de la physionomie, et du rôle véritable du philosophe calabrais. En relevant les graves inexactitudes historiques qu'il commet ainsi sur des questions de fait parfois très importantes, nous allons découvrir la cause de ses erreurs d'interprétation.

Il est faux que Ferdinand Ier, duc de Toscane, ait essayé vainement de fixer Campanella auprès de lui : si ce projet a finalement échoué en 1592-93, c'est à cause des mauvais renseignements fournis au gouvernement toscan sur le jeune moine, déjà condamné à l'abjuration pour hérésie (*de vehementi hæresis suspicione*) en 1592. Mais M. Charbonnel ne parle pas de ce procès, non plus que des autres procès[1] intentés au philosophe en 1593-95, et sans lesquels il est pourtant impossible de rien comprendre aux écrits d'inspiration théocratique qu'il rédige alors, ni à l'attitude ultérieure de l'Église à son égard.

L'histoire du complot de Calabre (1599) n'est pas mieux faite par notre auteur. Les fins de ce complot étaient beaucoup plus religieuses encore que politiques : Campanella prétendait fonder en Calabre une République idéale, la Cité du Soleil, qui mettrait en pratique les seuls principes de la religion naturelle, et qui était destinée dans sa pensée à devenir le noyau primitif autour duquel viendraient peu à peu se grouper, converties à cette religion unique, les nations et les sectes du monde entier. — Il est donc invraisemblable et du reste inexact que dans son entreprise, Campanella ait été « soutenu » par « plusieurs évêques » ; faux également qu'il ait sollicité « en vain d'être jugé par un tribunal ecclésiastique » et que sur cette question « le nonce du pape ne put fléchir la monarchie espagnole, représentée par le vice-roi de Naples[2] ». Comment s'expliquerait l'attitude des évêques, du nonce et même du vice-roi, alors que le philosophe était accusé d'avoir professé les hérésies les plus graves, et de s'être présenté en Calabre comme le fondateur et le Messie d'une nouvelle religion, inspirée de la raison et non de la *Bible*, et affranchie de toute croyance superstitieuse à la révélation? — En fait le procès criminel intenté à

1. A ces procès il ne fait qu'une vague allusion (*op. cit.*, p. 579) : « Vulgarisateur enthousiaste du système de Télésio, il [*Campanella*] s'est heurté durant son voyage à des inimitiés puissantes qui l'ont desservi auprès de l'Inquisition romaine. »

2. *Op. cit.*, p. 579-580.

Campanella fut un double procès : pour hérésie, et pour attentat politique à la sûreté de l'État. Le premier, qui devait se terminer (ce que M. Charbonnel ignore) par la lecture d'une sentence de condamnation à la détention perpétuelle et irrémissible dans les cachots du Saint-Office (8 janvier 1603), se poursuivit devant un tribunal purement ecclésiastique. Le second fut jugé par un tribunal mi-laïque, mi-ecclésiastique, mais il ne fut jamais clos, et n'aboutit à aucune sentence.

Conséquent avec lui-même. M. Charbonnel, qui croit Campanella innocent de toute hérésie, ou plutôt qui ignore le véritable caractère de la tentative religieuse et communiste de 1599, cherche une explication plausible des persécutions subies par le philosophe. Le pape, déclare-t-il, ne pouvait guère le secourir, « car enfin Campanella s'était proposé de porter atteinte à la sûreté de l'État.... D'autre part, les jésuites, qu'il avait rêvé, sinon d'exterminer, du moins de proscrire, sous prétexte qu'ils altéraient les pures doctrines de l'Évangile pour les faire servir au despotisme des princes, n'étaient pas fâchés de se venger de lui. » Enfin « on l'accusait d'avoir appris tout ce qu'il savait par des procédés magiques, d'avoir écrit le livre des *Trois Imposteurs*, de professer la philosophie de Démocrite, d'être hostile à l'Église; bref, on tâchait de l'étourdir sous un amas de griefs assez vagues et qui déjà avaient été assénés sur le front de presque tous les hérétiques et libertins[1] ». Toutes ces explications sont fantaisistes. C'était, en effet, l'autorité pontificale elle-même qui dirigeait les poursuites contre Campanella. Les attaques du philosophe contre les Jésuites sont postérieures à son incarcération, et datent probablement de 1617. Enfin les griefs dont parle M. Charbonnel furent articulés contre Campanella pendant les procès de 1591-92 et 1593-95, et seulement rappelés en 1599, concurremment avec d'autres chefs, d'inculpation infiniment plus graves.

Nous n'en finirions pas du reste de relever les erreurs de détail commises par notre auteur[2], et nous nous bornons volontairement

1. *Op. cit.*, p. 580.

2. En voici quelques-unes : il est faux que Campanella (*op. cit.*, p. 581) ait trouvé « dans la personne du duc d'Ossuna un chaleureux partisan de ses idées sociales et un imitateur fidèle au point de fomenter à son tour une révolte contre la métropole », faux que « Gabriel Naudé, bibliothécaire de Louis XIII » ait remercié « publiquement » Urbain VIII d'avoir fait mettre le philosophe en liberté, faux également que Campanella ait quitté la maison de Claude Fabri de Peiresc pour se rendre à Paris parce que Louis XIII aurait alors « manifesté

à citer les plus importantes : celles qui tendent à représenter Campanella comme un bon catholique soumis à l'Église, et que la Papauté aurait toujours défendu contre ses persécuteurs espagnols. Par exemple, lorsque M. Charbonnel affirme qu'Urbain VIII, après cinq ans de négociations vainement tentées auprès du roi d'Espagne, obtient enfin la délivrance du philosophe « en arguant que le dominicain, accusé d'hérésie, dépend de la juridiction romaine[1] », il se trompe sur les deux points essentiels : 1° Urbain VIII n'a jamais travaillé à la libération de Campanella de sa prison de Naples, qui fut décidée par le vice-roi espagnol, dûment autorisé par une lettre royale, et qui eut lieu le 23 mai 1626; 2° le philosophe n'avait plus à être jugé pour hérésie, puisqu'il était justement en train de subir à Naples la peine de détention perpétuelle à laquelle il avait été condamné par une sentence de la Sacrée Congrégation Cardinalice.

De même nous sommes fort surpris d'apprendre que Campanella « qui avait rêvé d'affranchir politiquement sa patrie », « ne s'est jamais dressé en révolté contre le Saint-Siège » et « qu'à divers degrés, les souverains pontifes qui, durant sa vie, se sont succédé sur le trône romain ont été ses défenseurs ou ses amis[2] ». La vérité historique est exactement contraire. Pour le nier il faudrait attribuer du reste aux papes de la Contre-Réforme une singulière longanimité vis-à-vis d'un moine deux fois condamné pour hérésie et qui, dans sa prison même osait, pour sa défense, avec une infatigable opiniâtreté, justifier par la constatation des abus de l'Église les réformes pénétrées d'esprit naturaliste qu'il avait proposées et qu'il proposait encore d'introduire dans le dogme et dans la morale catholique.

Il importerait maintenant de fournir la preuve, puis de chercher la cause, des erreurs que nous signalons. Sur le premier point nous serons bref. Si M. Charbonnel, à qui il arrive de se référer à des opinions ou à des articles de M. Giovanni Gentile, de Giovanni Sante-

le désir de connaître le glorieux dominicain » (*op. cit.*, p. 582-583). — Enfin, on ne peut pas attribuer les « malheurs » de Campanella seulement à ses actions politiques et au fait (*op. cit.*, p. 613) que « son ardeur batailleuse et ses succès dialectiques l'exposèrent à jouer le rôle de bouc émissaire au milieu des rivalités qui, à cette époque, séparaient les divers ordres religieux ». Ce sont en effet des Dominicains, c'est-à-dire des pères de son ordre, comme par exemple le Père Niccolò Riccardi et le Père Niccolò Ridolfi, qui le persécutèrent avec le plus d'acharnement.

1. *Op. cit.*, p. 581-582.

2. *Op. cit.*, p. 602. — M. Charbonnel ajoute (p. 603) : « Et cependant, pour nous borner à un exemple, Paul V ne négligeait certes pas les intérêts de l'orthodoxie! » C'est précisément pour cela, dirons-nous, qu'il n'a tenu aucun compte des demandes de libération de Campanella.

Felici, et de Luigi Amabile[1], se reporte aux travaux consacrés par ces savants, et surtout par le troisième, au philosophe calabrais, il reconnaîtra bien vite l'étendue et la gravité des contresens commis, et se rendra immédiatement compte de la nécessité de refaire d'un bout à l'autre sa biographie de Campanella.

Sur le second point nous sommes renseignés par une note de l'ouvrage sur la *La Pensée italienne au XVIe siècle* (note 1 de la page 579). M. Charbonnel y déclare, à propos du complot de Calabre de 1599, que « Cyprien, auteur prostestant, et le dominicain Echard, tous deux historiens de Campanella, ne donnent aucun détail sur cette conjuration ». Et il ajoute : « Mais Pietro Giannone, auteur d'une histoire de Naples, rapporte les faits que nous venons de raconter, d'après les pièces manuscrites de la procédure de Campanella et de ses complices, pièces que l'on conservait de son temps dans les archives de Naples. » — Or, ces pièces que notre auteur semble regretter de ne pas connaître, elles ont été publiées en même temps qu'une masse énorme de documents relatifs aux autres procès de Campanella, à sa conjuration, à son emprisonnement et à *tous les événements de sa vie*, par un érudit de grande valeur : Luigi Amabile qui à la biographie de notre philosophe n'a pas consacré moins de cinq gros volumes, pour ne parler que des plus importants. Deux de ces tomes ne contiennent que des documents, et leur publication remonte aux années 1882 et 1887[2]! Plus récemment, et jusqu'en 1913, le Dr J. Kvačala, professeur à l'Université de Jurjew (Dorpat), a enrichi encore notre connaissance de Campanella en produisant au jour des manuscrits, et surtout des témoignages décisifs[3], contenant des aveux du philosophe sur le caractère hérétique et libertin de ses opinions et de ses entreprises politico-religieuses. Des polémiques se sont engagées entre savants

1. Voir notamment J.-Roger Charbonnel, *op. cit.*, note 1, p. 597, note 2, p. 512.

1. Il s'agit des ouvrages suivants : 1° Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, narrazione con molti documenti inediti politici e giudiziarii con l'intero processo di eresia e 67 poesie di fra Tommaso finoggi ignorate*, vol. I, II, III, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1882; — 2° Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, vol. I, II, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1887.

3. Les deux plus importantes études consacrées à Campanella par M. J. Kvacala sont, du point de vue documentaire : 1° *Thomas Campanella und Ferdinand II*, in : *Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1908; Abhandlung V, Bd. 159; 2° *Ueber die genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, C. Mattiesen, 1911; *Sonderabdruck aus « Acta et Commentationes Imp. Universitatis Iurievensis, olim Dorpatensis »*, 1911.

italiens, dont l'écho est parvenu jusqu'au public français par un article de Maxime Kovalewsky[1], par la traduction d'un ouvrage de M. Benedetto Croce[2], et par une apologie assez spécieuse de Campanella, considéré comme un bon catholique, qui forme la substance d'une étude de M. Dejob, parue en 1911 dans le *Bulletin italien*[3]. — De ces documents et de ces discussions M. Charbonnel n'a jamais entendu parler, et on a le droit de lui reprocher en 1919 ce que Tamizey de Larroque reprochait déjà en 1897 à nos historiens de la philosophie, lorsqu'il écrivait que « nos dictionnaires citent sur Campanella des travaux arriérés et insignifiants, et omettent ceux d'Amabile[4] ».

Une amusante erreur de détail va du reste, mieux encore que les précédentes, nous révéler le caractère superficiel de l'érudition de M. Charbonnel dans toutes les pages qu'il a consacrées au philosophe calabrais. Se reportant à l'année 1638, il écrit : « Frappé de la coïncidence qui existait entre quelques-unes de ses idées et celles de Descartes, Campanella se rendit en Hollande pour y rencontrer celui qui, sans doute, allait marcher sur ses traces et développer sa doctrine. Mais il ne put rejoindre cet homme insaisissable, etc.[5]. » C'est là une erreur commise par Adolphe Franck[6], à la suite d'une lecture un peu trop rapide d'une lettre dans laquelle Descartes renvoie à son correspondant Constantin Huygens un ouvrage de Campanella qu'il lui avait prêté. Franck a cru voir dans une plaisanterie du philosophe français la mention d'une visite qui lui aurait été faite par le moine italien. Descartes avait écrit : « Vous avez sujet de trouver étrange que votre Campanella ait tant tardé à retourner vers vous, mais *il est déjà vieil et ne peut plus aller fort vite.* En effet, bien que je ne sois pas éloigné de la Haye de cent lieues, il a néanmoins été plus de trois semaines à

1. Maxime Kovalewsky, *Deux précurseurs : Botéro et Campanella, Annales de l'Institut international de sociologie, travaux de l'année 1896*, p. 139-185 (Paris, 1897, Giard et Brière).

2. Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste, Essais critiques*, traduits par Alfred Bonnet, Paris, Giard et Brière, 1901 ; — voir l'appendice I (p. 259-316).

3. Ch. Dejob, *Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste? Bulletin italien*, t. XI, 1911, p. 124-140, 232-245, 277-286.

4. Ph. Tamizey de Larroque, *Les correspondances de Peiresc, Jean et Pierre Bourdelot, Lettres inédites* (Paris, Armand Colin, 1897), note 8 de la page 17.

5. J.-Roger Charbonnel, *op. cit.*, p. 584.

6. Adolphe Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe, XVIIe siècle* (Paris, Calmann-Lévy, 1881). — Voir le 2e volume, livre II : *Campanella* (p. 149-202).

venir jusqu'ici.... » — Pour rectifier l'erreur de Franck, sans même connaître les travaux de Luigi Amabile[1], il eût suffi à M. Charbonnel de se reporter aux textes de la lettre de Constantin Huygens à Descartes du 2 février 1638, et de la réponse de ce dernier, tous deux publiés dans la grande édition Adam et Tannery des œuvres de Descartes[2]. Le plus singulier est que malgré cette omission notre acteur connaît la seconde de ces deux lettres, dont il cite un passage d'après la biographie de Baillet[3]. Seulement Baillet, dans sa *Vie de M. Descartes*, considère par erreur cette lettre comme adressée au père Mersenne.

Il est superflu maintenant d'insister sur les contresens d'interprétation que toutes ces inexactitudes historiques entraînent, dans les exposés de M. Charbonnel, lorsqu'il tente de dégager la signification et de préciser la portée et l'influence de l'œuvre philosophique de Campanella. Ignorant ses véritables pensées de conspirateur et de réformateur, ses réticences, ses aveux, ses palinodies intéressées, et la persistance de son attachement à l'idée d'une religion naturelle qui dans l'Église même doit remplacer le catholicisme, il voit en lui un catholique docile, fidèle au Pape et à l'Église[4], plus malheureux que coupable, mais quelque peu inconséquent. Le caractère déiste, panthéistique parfois, et toujours naturaliste de la philosophie de Campanella lui échappe complètement, même quand il s'agit de livres et de textes où l'impétueux Calabrais ne peut s'empêcher de soulever à demi le masque de formules orthodoxes derrière lequel ordinairement il s'efforce de diminuer, et pour ainsi dire d'abriter, les audaces d'une pensée libertine.

Combien précieuse pourtant eût été pour la thèse générale de M. Charbonnel la restitution de la véritable physionomie de Campanella, on le comprend aisément si on se souvient seulement que ce dernier a été considéré comme un maître par lord Herbert de Cherbury, fondateur du déisme anglais, comme un ami par le

1. Luigi Amabile a relevé l'erreur de Franck dans la préface de son livre : *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, 1887, t. I, p. XLIX.

2. *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, t. I, p. 510 et 511, et t. II, p. 47. — La réponse de Descartes est de mars 1638.

3. J.-Roger Charbonnel, *op. cit.*, note 2, p. 584 et 585.

4. Pour les mêmes raisons (*op. cit.*, p. 605), M. Charbonnel croit à tort que Campanella a renoncé à défendre l'astronomie de Copernic et de Galilée par esprit de soumission à l'Église. Le contraire est prouvé par de nombreux passages des livres du philosophe, et surtout de sa correspondance.

libertin Gabriel Naudé, qu'il eut d'étroites relations avec le père Mersenne, que maint penseur du XVIIe siècle, directement ou indirectement, a subi son influence, enfin et surtout que Descartes a lu ses ouvrages et que sa religion panthéistique a inspiré Spinoza, tandis que son panpsychisme et sa théodicée attiraient l'attention de Leibniz. Interpréter son œuvre à contresens, c'est se priver de la lumière qu'une reconstitution plus exacte aurait projetée sur le moment critique de la transition entre la pensée du *Cinquecento* et celle du siècle suivant.

Il est vrai que l'ouvrage de M. Charbonnel se recommande par ailleurs de mérites assez solides pour lui faire pardonner cette lacune, ainsi que le relief insuffisant donné à certaines idées générales. Grâce à de pénétrantes études qui embrassent tout un siècle de pensée, pour le rattacher aux siècles qui le précèdent et à ceux qui le suivent par des liens jusqu'alors inaperçus ou à peine entrevus, il demeure, à condition d'en retrancher toutes les pages relatives à Campanella, le meilleur livre qui ait été écrit en langue française sur l'aspect proprement intellectuel et spéculatif de la Renaissance italienne.

LÉON BLANCHET.

QUESTIONS PRATIQUES

QU'EST-CE QU'UN DÉPUTÉ?

Quand les maîtres du Droit Public veulent définir la nature de l'élection politique, ils tombent dans un embarras qui prête à penser. Ils s'y sont tous essayé, les plus illustres des chaires françaises, et M. Orlando en Italie, et Laband et Jellinek en Allemagne. Ils assemblent les concepts les plus divers : de mandat, de fonction publique, d'organe, de souveraineté de la nation ou de souveraineté de l'État; mais ils ont beau entre-croiser ces concepts juridiques, comme Platon mêlait et entre-croisait les idées, ils n'arrivent pas à recouvrir intégralement cette réalité singulière qu'est le député. Plusieurs d'entre eux, d'ailleurs, trop profonds philosophes pour rester prisonniers des constructions du Droit, s'en aperçoivent et le déclarent. Il y a toujours un résidu réfractaire et, sans doute, c'est ce résidu qui contient le secret de notre institution parlementaire. Mais s'il est impossible de le faire rentrer dans un concept cohérent, du moins peut-on chercher à comprendre les raisons de cette impossibilité. Ne serait-ce pas que, peut-être, l'institution répond et satisfait à des besoins également nécessaires mais tout à fait contradictoires de la vie politique dans nos sociétés?

*
* *

La parfaite continuité historique qui relie les États Généraux de l'ancienne France à nos Parlements ne doit pas voiler et induire à méconnaître une rupture presque complète de la continuité logique.

Des uns aux autres, la nature et la fonction du député diffèrent profondément.

Le député aux États est *mandataire*, au sens le plus précis que le droit privé donne au mot. Le mandat est lié à l'origine même de l'institution ; il remonte à ces obscures assemblées féodales qui ont précédé les premiers États de Philippe-le-Bel. La féodalité est une vaste relation contractuelle du roi avec ses vassaux. Quand celui-ci convoque ceux-là, c'est pour leur imposer une modification du contrat, avantageuse pour lui, onéreuse pour eux, — comme un propriétaire fait venir ses métayers pour exiger une prestation supplémentaire. Les vassaux se présentent eux-mêmes ou se font représenter par un procureur, mais celui-ci lié par le mandat le plus strict.

Sans doute il y eût, dès le XIVe siècle, de grands changements dans toute la structure de l'institution, — des changements en sens divers. On peut signaler particulièrement que la vieille unité administrative, le fief, sombra dans la dissolution de la féodalité. Elle fit place assez généralement au bailliage, et celui-ci devint une véritable circonscription électorale. Le roi mandait qu'on lui envoyât trois hommes notables, un noble, un d'église et un de l'état commun. Et les trois ordres, séparément, suivant des modes divers, procédaient à l'élection.

Mais toujours l'élection ne fut qu'une constitution de mandat. Le député est muni d'une procuration en forme, souvent rédigée par un tabellion. Les instructions qui lui sont données sont contenues dans les cahiers, en usage dès le XVe siècle; instructions précises qui fixent les réponses aux demandes du roi et prévoient les réponses à des demandes possibles. Le député est lié par ces instructions. *La délibération est dans le corps électoral non aux États.* Le mandant, de son côté, est lié par les engagements du mandataire. Celui-ci est révocable; il doit rendre compte; il est couvert de ses frais par l'électeur[1].

Cette forme de l'élection aux États est évidemment relative à la fonction de ces assemblées. Que fut cette fonction, on ne le pourrait dire d'un mot, puisqu'elle subit tant de variations diverses; jamais cependant les États n'eurent ni périodicité régulière ni véritables

1. On trouvera d'intéressants renseignements sur l'élection aux États dans la thèse d'un jeune docteur en droit, depuis tué héroïquement à l'ennemi — *La nature juridique de l'élection politique*, par G.-M. Labrousse, 1901.

attributions législatives. Même pour la levée des impôts, le pouvoir royal se passa souvent de leur permission.

Sauf en des moments de crises, ils n'eurent guère qu'un rôle consultatif, chargés d'assister le roi dans son administration. De fait, ils furent surtout organe de relations entre l'opinion et le roi, donnant au roi le moyen d'agir sur l'opinion, de la solliciter, de se couvrir vis-à-vis d'elle.

Vint la Révolution et, d'entrée, se consomma la rupture de la continuité logique. La Constituante, à peine assemblée, se heurta au mandat. Elle avait évoqué la délibération au lieu de la laisser confinée dans le corps électoral. Elle se préparait à légiférer et à contrôler. Elle constata que *le mandat paralysait la fonction.*

C'est que le député s'instruit par la délibération, il étend son information et sa pensée est transportée au point de vue des intérêts nationaux. Pour tout dire, *sa spécialisation politique lui donne une compétence qualitativement supérieure à celle de l'électeur.* Le mandat interdisait l'utilisation de cette compétence; il empêchait même les Constituants de parvenir à l'unité pour la moindre décision. Il fallait briser cette forme ou cesser de vivre politiquement.

Le roi vint à la rescousse, déclarant « contraire aux intérêts de l'État les clauses impératives des cahiers ». Il ne se doutait pas qu'aidant le nouvel organe du gouvernement à se libérer, il compromettait sa couronne et sa tête.

Enfin, après des séances émouvantes, car les consciences étaient gravement troublées et se faisaient violence, le mandat succomba[1].

Il ne s'est jamais relevé. Toutes nos constitutions ont pris la peine de prononcer de nouveau sa condamnation. « Tout mandat impératif est nul et de nul effet », dit avec concision l'article 13 de la loi organique du 30 novembre 1875[2].

Il y eut bien, tout au long du XIXe siècle, des tentatives pour réintégrer le mandat impératif dans la constitution. Les vétérans de la démocratie, les Madier de Montjau, les Naquet revinrent souvent à la charge. Toujours en vain[3]. Bien plus la vieille revendication a

1. Le mandat impératif fut condamné par 700 voix contre 28.

2. Loi organique de la Chambre des députés. On n'a pas pensé à interdire le mandat impératif des sénateurs.

3. En 1889 une proposition de M. Roque de Filhol en faveur du mandat impératif fut cependant prise en considération. Mais elle ne fut pas discutée. Elle est intéressante comme texte : « A l'avenir, aucune élection à la Chambre des députés, ne pourra avoir lieu sans qu'au préalable un programme politique, contenant les conditions du mandat, soit élaboré par le corps électoral et accepté

disparu des programmes des partis. Est-ce progrès de l'esprit politique ou affaiblissement de l'esprit démocratique? Qui le dirait!

Jusqu'où porte cette condamnation constitutionnelle du mandat? Maints députés se sont présentés au Parlement, ayant souscrit à leurs électeurs un engagement formel, tel Victor Hugo à l'assemblée de Bordeaux. Il va de soi que ces engagements sont frappés de nullité. Les démissions en blanc sont de nul effet. Celles de MM. Dejeante et Groussier, envoyées en 1896 par leurs comités, furent déclarées non avenues.

Mais la question peut se poser de savoir s'il ne faut pas pousser plus loin, jusqu'à l'invalidation du député qui s'est lié par un mandat formel. N'est-il pas impropre à la fonction? Cette question ne fut sérieusement débattue, à notre connaissance, que sous la monarchie de Juillet. La chambre de 1846, le cas s'étant présenté, se prononça pour l'invalidation. Guizot intervint, avec cette hauteur de doctrine qu'il avait toujours à l'égard des adversaires. Forte est sa doctrine en effet; elle domine le problème : « Le mandat impératif, dit-il, place la volonté décisive, la résolution définitive avant la discussion, avant l'examen; le mandat impératif abolit la liberté de ceux qui discutent, qui examinent; il donne le pouvoir absolu, le pouvoir de décider souverainement à ceux qui ne discutent pas, qui n'examinent pas. »

La même transformation de l'élection politique s'est accomplie en Angleterre. Tacitement d'ailleurs, les Anglais n'aimant pas, comme on sait, à formuler abstraitement leur pratique. Le député, là aussi, ne fut au début qu'un fondé de pouvoir sans initiative propre. Mais les Révolutions du XVIIe siècle, développant les fonctions du Parlement, firent éclater le cadre du mandat. De son côté, la constitution de l'ancien Empire Allemand le proscrivait expressément.

Ainsi les constitutions des sociétés modernes abolissent, sitôt l'élection, tout lien juridique entre l'électeur et l'élu. Le candidat en proie aux électeurs et l'élu sont deux hommes distincts. Le second n'est pas obligé de se souvenir du premier. Il arrive au parlement libre et, pour ainsi dire, sans mémoire. Il peut s'être présenté comme socialiste et voter en conservateur; des députés à l'assemblée de

par le candidat, avec obligation de s'y conformer sous peine de déchéance. » (Art. 2.)

« Toute infraction à ce programme, constatée soit d'office par le bureau de la chambre soit à la demande du bureau électoral, entraînera de plein droi la déchéance. » (Art. 4.)

Bordeaux furent élus partisans de la paix et votèrent la continuation de la guerre. Ils le pouvaient, le devaient même puisque la loi veut que l'élu soit déterminé par la compétence nouvelle que lui donne la délibération. — L'électeur épuise son droit dans l'élection, — comme le bourdon meurt après avoir fécondé la reine de la ruche.

*
* *

L'idée de mandat, empruntée aux relations privées, est une idée claire. Mais si le député n'est pas mandataire, qu'est-il donc? C'est ici qu'il convient de considérer le travail d'analyse des juristes et d'en examiner les résultats.

Les Constituants étaient des hommes de Droit, ils aimaient la logique. Leur conscience juridique était dominée par l'idée de Souveraineté Nationale. C'est donc sous cette catégorie qu'ils étaient obligés de penser l'abandon du mandat. Comment rétablir la cohérence?

Ils sortirent de difficulté par un système qui a eu une grande fortune. Il figure dans presque toutes les constitutions, en France et à l'étranger et, jusqu'à ces dernières années, il a été professé par la doctrine.

Les députés sont des représentants non de leurs électeurs mais de la nation entière. Représentants : c'est-à-dire que la volonté du Parlement doit être tenue pour la volonté de la nation. Il y a là un mandat sous-entendu. Le député est mandataire du « *vœu national* », selon l'expression de Sieyès. Évidemment le rôle des électeurs effectifs est embarrassant dans le système; c'est la pierre qu'on ne sait ou caser sans déparer l'édifice. On dira que le collège électoral particulier n'a pas de droit propre. Il agit par la vertu d'une sorte de délégation. En tout cas, le député ne tient pas de lui ses pouvoirs.

Singulière logique! Est-ce donc définir une institution, est-ce l'expliquer telle qu'elle existe, que de faire état d'un mandat constitué non par l'élection *réelle*, mais par une élection *conçue*. Avec de pareils artifices, on va loin, et, par exemple, comme l'a fait parfois la doctrine, jusqu'à prétendre qu'un roi héréditaire, que des pairs non élus, qu'un usurpateur militaire ne font pas tort au principe de la Souveraineté Nationale. Il est toujours aisé de prouver n'importe

quoi de n'importe quoi, et qu'un principe est vivant alors qu'il est mort, en mettant du possible à la place du réel[1].

Il est vrai que la théorie peut recevoir une autre interprétation, si on la transporte du plan du réel sur le plan du devoir. Elle signifierait que le député *doit* se comporter comme s'il était l'élu de la nation. Le mandat national devient alors une idée normative, directrice de l'action.

Mais, ainsi transposée, la théorie n'est-elle pas une erreur pratique? Supposons que le député soit élu effectivement par le peuple entier; l'opération, d'ailleurs, ne serait pas impraticable; en d'autres temps le président de la République a bien été nommé de la sorte en France et il l'est encore aux États-Unis; rien n'empêcherait de composer des listes de six cents noms et de les présenter au collège national. Dans cette supposition, la doctrine du mandat national exigerait logiquement que les députés fussent liés par leurs programmes électoraux. Le mandat prendrait corps, il serait impératif. Mais on se heurterait alors au même inconvénient qu'avec le mandat fractionné : la délibération inutile, la compétence acquise par la spécialisation du député rendue vaine. Le mandat paralyserait encore la fonction.

Mais il est aisé de saisir la raison secrète de ces contorsions juridiques. C'est une nouvelle idée qui pointe dans la conscience des juristes : l'idée du droit de la fonction surgissant devant l'idée du droit individuel des citoyens, se mettant en travers et tâchant même de la refouler. Et les juristes ne vont pas tarder à la dégager et à la systématiser.

L'élection politique n'est qu'une *désignation de fonctionnaire*, dit M. Orlando dans un article remarquable par la décision de la pensée. D'ailleurs, il n'y a pas lieu d'être surpris par ce mode de désignation. Des fonctionnaires de catégories diverses, en d'autres pays, sont nommés de la sorte, même des juges. Chez nous, les juges de commerce, les maires, dont personne cependant ne songe à faire des représentants ou des mandataires.

1. Les deux Bonaparte, toujours très polis pour les principes, s'empressèrent de donner un coup de chapeau au principe de la Souveraineté Nationale. Ils procédèrent, eux, à une élection nationale *réelle* et se firent plébisciter; le premier en l'an X, quand il était candidat au consulat à vie; le second en décembre 1851 : « le peuple français veut le maintien de Louis-Napoléon Bonaparte et lui délègue les pouvoirs nécessaires pour faire une constitution sur les bases proposées dans sa proclamation du 2 décembre ». On vota sur ce texte. Le peuple répondit *oui*. Mais ce *oui* signifiait : « Je ne veux plus de la Souveraineté; prends-là. »

Les maîtres allemands du droit public et particulièrement Laband et Jellinek on été fort avant dans cette voie.

Les juristes allemands, ont, en Droit Public, des principes de systématisation différents de ceux qui dirigent nos juristes. Ils sont assez indifférents à l'idée de Souveraineté Nationale. Leurs yeux regardent vers un autre pôle, celui où trône la Souveraineté de l'État. La source de toute autorité est dans l'État, *seul titulaire de droits*. Et les maîtres allemands semblent prendre cette systématisation autour d'une grosse abstraction pour la représentation d'un processus réel. Mais cette tournure d'esprit leur donne, tout de même, une aptitude particulière à considérer, sans qu'ils s'en doutent, toutes les institutions sous un angle pragmatique, à les envisager d'après les services qu'elles rendent et les fonctions qu'elles remplissent, à subordonner enfin l'idée de droit à celle de fonction.

Donc, le pouvoir du député ne vient pas de l'électeur mais de l'État. Bien plus, l'électeur lui-même tient son pouvoir de la même origine. Il est un premier fonctionnaire, dont la fonction est d'un instant, d'un geste. Il sort du néant et aussitôt y rentre, mais après avoir désigné, dans cet éclair, le député, second fonctionnaire, qui est parfaitement indépendant du premier, ne lui doit aucun compte.

C'est ainsi que Laband voit les choses. Et dans le fond Jellinek ne les voit pas autrement, sauf qu'il aperçoit en outre quelques difficultés. Il n'explique pas pourquoi l'État prend ce détour de faire nommer le député par l'électeur, au lieu de le nommer directement. Surtout il constate qu'il subsiste entre l'élu et l'électeur des rapports inclassables, scandaleux juridiquement, que le juriste ne peut pas reconnaître ni même penser. Il ne les nie pas, mais les appelle « rapports politiques ». Il est intéressant de l'entendre sur ce point. « Il s'établit, dit-il, une dépendance politique durable et normale des élus vis-à-vis des électeurs, dépendance que la doctrine dominante *doit ignorer*[1], parce qu'elle ne signifie rien au point de vue strictement juridique. Cette puissance de l'opinion publique, *qui ne compte pas juridiquement parlant*, est très réelle sur le terrain politique. Elle a pour effet de soumettre l'élu au contrôle réel des électeurs, bien qu'il ne leur doive aucun compte. » On ne peut faire plus franchement aveu. C'est bien le résidu réfractaire qui apparaît et qui est reconnu expressément.

1. C'est nous qui soulignons.

Ce résidu, décidément, qu'on le tourne et retourne comme on voudra, quelque effort que l'on fasse pour qu'il disparaisse, il résiste. Mais cet entêtement même qu'il met à exister fait éclater une évidence. *C'est qu'il reste du mandat dans l'élection.*

Mandataire, le député le demeure, non de la nation, pas même de toute sa circonscription, mais de ceux qui l'ont élu. Mandataire, simplement parce qu'il est soumis à réélection et que c'est pour lui une façon d'être *révocable* : sans doute les juristes ne peuvent que se récrier à cette idée : ils tiendront toujours que le sortant n'est plus député, qu'il ne saurait donc être révoqué de sa fonction ou de son mandat et qu'il n'y a jamais, à proprement parler, réélection, mais élection nouvelle — mais que prouverait tout cela, sinon qu'aucune trame juridique ne peut sans se rompre s'étirer jusqu'à recouvrir le fait politique. Le fait, c'est *que la soumission à réélection est, pratiquement révocabilité.*

La loi, d'ailleurs, l'a voulu. Elle avait deux moyens de couper l'élu de l'électeur. Elle pouvait l'instituer à vie, — comme elle fait, sans le dire, pour la plupart des fonctionnaires ; ou interdire sa réélection. Le premier moyen procurait au député la sérénité des immortels ; le second l'élevait à l'impartialité suprême des condamnés à mort. La loi a rejeté l'un et l'autre. Qui plus est, elle exige la publicité des débats, celle des discours, celle, bien plus insupportable, des scrutins ; elle expose ainsi toute la gestion du député aux regards soupçonneux, au contrôle hargneux de ceux qui l'ont élu et le guettent au détour de la réélection.

* * *

Mandataire et fonctionnaire. Les deux qualités existent dans le député et pourtant s'excluent. L'une ne subsiste que par la diminution de l'autre. Mandataire dans la mesure où il n'est pas fonctionnaire, fonctionnaire pour autant qu'il n'est pas mandataire. — Le dosage des deux essences se fait comme il peut, arbitrairement. Et n'est-ce pas ce dosage qui, de fait, est en question dans tous les débats sur les modes électoraux ? N'a-t-on pas pensé, sans le dire que la proportionnelle serait le moyen de rétrécir le mandat et d'élargir l'indépendance de la fonction.

Le moment est maintenant venu d'aller plus avant et de se demander pourquoi nos sociétés maintiennent cette dualité de nature !

A quelles tendances obéissent-elles? Il faut avouer que les juristes n'aident guère à répondre, peut-être parce que la question n'est pas de leur ressort.

Il nous semble que ces deux tendances opposées sont : *l'une la tendance à la généralité du droit politique, l'autre la tendance à la spécialisation qu'exige la fonction.* Notre société veut que le nombre soit en possession de gérer la chose publique. Mais comme cette chose est compliquée et que le nombre est peu compétent, la fonction refoule son ingérence et exige la spécialisation. Et celle-ci implique l'indépendance, faute de laquelle c'est encore le nombre qui gère.

Ces deux tendances, puisqu'elles se gênent l'une l'autre, la société ne pourrait-elle sacrifier l'une à l'autre? sont-elles également nécessaires? on arrive ici à une question délicate, presque indiscrète; l'entr'ouvrir c'est porter l'examen sur les besoins politiques de notre société dans son état présent. Essayons néanmoins d'apprécier la valeur actuelle de la première tendance, puis celle de la seconde.

Le mandat, c'est la démocratie. C'est le nombre en possession d'un pouvoir qu'on peut appeler droit et même droit naturel, si l'on considère que la conscience publique le consacre; que l'on peut appeler force si l'on pense qu'il a été conquis de haute lutte et souvent par la violence. Que le nombre ait, dans le passé, tiré parti et profit de sa conquête, il est probable, car on ne comprendrait pas sans cela une si longue persévérance, tant d'enthousiasme et tant de sang versé pour l'obtenir.

Aujourd'hui, il n'y a plus guère en présence que la force du nombre et la force de la richesse. Les autres personnages sociaux s'effacent modestement et prennent cortège derrière ces deux grands protagonistes.

Le capitalisme, pour employer le mot technique, se présente avec des caractères qu'il n'avait pas autrefois. Il s'est dépouillé de toutes les gangues, où il était mêlé à d'autres éléments ou domestiques, ou religieux, ou militaires, ou politiques. Il apparaît à *l'état pur*, c'est-à-dire que la richesse n'est plus le signe de la puissance; elle en est la source. Elle est puissance par elle-même.

Et il acquiert chaque jour une vigueur nouvelle. Les socialistes croient et clament qu'il subit une évolution vers la concentration et que cette évolution l'affaiblit et travaille pour eux : la propriété capitaliste s'accumulerait en un nombre décroissant de mains, tandis que s'accroîtrait la masse des expropriés; le jour viendrait

donc où une chiquenaude suffirait à l'abattre; bien plus, la masse dépouillée ne pouvant racheter ce qu'elle produit du travail de ses bras, le capitalisme risque de mourir de lui-même, étouffé par sa surproduction.

Les socialistes se trompent. Ils confondent la concentration des entreprises et celle de la propriété. Les entreprises se concentrent, mais la propriété se dissémine. Si une grande exploitation, montée par actions, se substitue à dix petites exploitations, elle remplace dix propriétaires par mille actionnaires.

Par la dissémination de la propriété, le capitalisme étend et consolide sa base. Par la concentration des entreprises il fortifie son gouvernement. Il le concentre en un petit nombre de grands syndicats, hétérogènes par la nature des affaires qu'ils gèrent, mais coalisés entre eux.

Ce gouvernement ne se borne pas à régenter son domaine; il entre en lutte avec le nombre sur le terrain politique. Il est singulièrement armé pour cette lutte; — « la force concentrée » contre « la force dispersée ». Il trouble et trompe l'esprit du nombre par la presse; il vassalise ou corrompt sa volonté par l'argent. Qu'on n'en doute pas : on verra des démocraties dont le capitalisme aura respecté la forme extérieure mais qu'il aura vidé, à l'intérieur, de toute liberté politique vivante. Du dehors, on se trompera longtemps à l'apparence de ces cadavres de démocraties.

Ce gouvernement capitaliste est autocratique mais il est une remarquable école de commandement. On y apprend l'initiative, l'exercice de l'autorité, le goût des responsabilités. Si le nombre en vient un jour à fermer cette école, ce sera peut-être un grand malheur dans l'histoire. Là est le danger possible du socialisme et les socialistes devraient eux-mêmes le reconnaître et s'en inquiéter, puisqu'ils n'ont pas la preuve expérimentale du contraire.

Mais le capitalisme ne peut pas ne pas garder son vice originel, sa voracité constitutionnelle et en quelque sorte fonctionnelle. Il tend, de nature, à ce que les économistes appellent la *rentabilité*. Heureusement pour la mise en valeur, l'entretien et le luxe du monde, qu'il atteint par surcroît la productivité, mais sans la poursuivre pour elle-même. Il va le nez à terre, quêtant la portion du nombre sur laquelle il pourra établir une rente qui se renouvelle d'elle-même indéfiniment, — un profit à répétition. S'il arrivait à dominer, ouvertement ou secrètement, le pouvoir politique, il le

ferait servir à ses fins et toute l'harmonie des fonctions et la santé du corps social seraient atteintes.

Il est donc nécessaire comme il ne l'a peut-être jamais été auparavant, que le nombre préserve sa force politique, qu'il l'exerce ardemment, et que la conscience publique continue à la consacrer moralement comme un droit imprescriptible. Qui sait si, quelque jour, il ne lui faudra pas resserrer le mandat, pour être plus sûr que sa volonté ne sera pas trahie.

Retournons-nous maintenant et regardons les exigences de la fonction.

Le nombre ne doit pas abandonner sa force politique, puisqu'il y a des conflits de forces. Mais il n'en faut pas moins dénoncer sans détour son infirmité mentale, son irrémédiable incompétence. — Qu'on nous entende bien. Nous ne pensons pas ici à l'incompétence qui est relative au niveau de l'instruction et qui peut diminuer avec la hausse de la culture. Nous voulons parler de celle qui est essentielle au nombre et définitive, commune à sa partie la plus instruite et à la plus ignorante : celle qui tient à ce qu'il est le nombre, qu'il doit pourvoir à toutes les besognes matérielles et intellectuelles de la société et *qu'il ne peut se spécialiser dans la besogne politique.* Cette incompétence politique est la même pour un polytechnicien qui fabrique des locomotives et pour ses contremaîtres.

Quand il s'agit d'expliquer pourquoi le peuple ne pratique pas le gouvernement direct, on allègue des causes d'impossibilité matérielle. On les allègue à tort. La cause réelle est que la fonction législative, — autant et plus encore que les fonctions administratives et juridictionnelles, a besoin de spécialisation. S'il y a eu des petits peuples, en Grèce par exemple, qui ont géré eux-mêmes leur vie publique, à supposer que les fonctions politiques n'en aient pas cruellement souffert, c'est alors la faible complexité de ces fonctions qui l'a rendu possible, et non la facilité pour la population de se rassembler dans un même temps en un même lieu.

Il faut considérer l'amplitude de ce besoin de spécialisation, qui s'étend bien plus loin qu'il ne semble au premier regard.

L'homme risque d'être opprimé par la force de l'homme, mais combien plus il est exposé à être accablé par la force des choses. — On s'en aperçoit plus vivement dans les temps de crises, où les habitudes sociales sont rompues. Du bouleversement actuel du monde,

par exemple, ne se dégage-t-il pas une impression d'*obscurité et d'impuissance?*

Nous sentons que d'immenses mécanismes se démènent dans nos sociétés et qu'ils les mènent. Seulement nous ne les comprenons pas, nous ne les connaissons même pas et les maîtrisons moins encore. Il en est dont nous soupçonnons à peine l'existence, cependant qu'ils se déroulent à notre insu et produisent à la surface les effets les plus considérables.

Ce sont, par exemple, des mécanismes psychologiques, qui déterminent la formation d'opinions collectives d'une puissance incoercible; mais ils les déterminent suivant des lois dont nous ne savons rien et qui n'ont aucune ressemblance avec les lois de la logique individuelle. — Des mécanismes économiques surtout, dont nous commençons à pressentir la direction. En voici qui conduisent à l'impérialisme et au risque de guerre : des nations, portées par leur structure industrielle, à s'approprier coûte que coûte des marchés pour y écouler des biens d'industrie qu'elles surproduisent et en retirer des biens de terre. — D'autres tendent à pacifier le monde, en transportant la plus-value capitaliste à l'étranger pour y féconder l'activité locale et y prélever un profit ou une rente. — La vie chère elle-même, quel exemple encore, plein d'enseignement sur la nature de l'histoire : l'État, cinq ans durant, achète presque toute la production nationale et en fait un usage improductif; il nourrit des millions d'hommes, accapare les produits d'une multitude d'usines; — pour payer la dépense il augmente la quantité de monnaie; — hausse démesurée des prix; — bouleversement profond des classes sociales, des parties politiques, etc. — Dans cette chaîne, où s'est exercée la volonté réfléchie des hommes? Les gouvernements n'ont visé qu'à solder la dépense et rien au delà; ils n'ont pas prévu ni, *a fortiori*, voulu la suite immense des conséquences. Et l'exemple est généralisable; il montre comment l'histoire unit ces deux caractères en apparence contradictoires, *d'être faite par la volonté des hommes et cependant dénuée de finalité*. Elle n'est pas plus dirigée par la pensée que les mécanismes de la nature, quand la science ne nous a pas mis en possession d'y intervenir.

Quelle illusion, celle des grands démocrates du XIXe siècle, d'avoir cru que la liberté politique conquise rendait l'homme libre dans la société et qu'elle faisait la nation « maîtresse de ses destinées »! Ils avaient, pourtant, assisté à des révolutions et médité sur l'histoire.

Comment ne se sont-ils pas rendu compte de notre ignorance et de notre impuissance. Que l'on pense, par exemple, à ce qui fait le dramatique si profond des derniers jours de la Convention : ces survivants de la tragédie consternés, muets de surprise parce qu'une force des choses qu'on n'avait pas vu venir leur campait sous le nez une société toute différente de celle qu'ils avaient voulue! *Le pouvoir de la société sur son histoire est presque tout entier à créer.*

Le public, d'ailleurs, commence à soupçonner sa propre impuissance dérivant de son incompétence. Il s'en inquiète sans la comprendre et son inquiétude prend des formes nouvelles. On ne réclame plus un dictateur qui serait chargé de gérer, sans aucune garantie qu'il en soit capable. Le public demande « des compétences » et il se tourne pour les trouver, vers les gérants des entreprises privées qui ont prouvé leurs talents par leurs succès. Les mêmes préoccupations, transposées en système politique, ont fait lever l'idée d'une représentation professionnelle, d'un Parlement des producteurs. Et l'idée, qui a trouvé en M. Maxime Leroy son théoricien plein de talent et admirablement informé, a été accueillie avec quelque faveur.

Il est pourtant peu problable qu'on trouve la compétence là où on la cherche, à considérer simplement la formation psychologique des dits producteurs. Les dirigeants d'entreprises ont été certes, nous l'avons dit, à une grande école de commandement et il n'y a pas lieu de mettre en doute la probité qu'ils apporteraient à la gestion publique. Mais ils se sont formés dans les luttes pour le profit; la morale qu'ils doivent pratiquer, les connaissances dont ils ont besoin sont la morale et les connaissances requises par cette lutte. Ils ont été dressés à mener l'entreprise en considérant les besoins sociaux non comme des fins, mais comme des moyens en vue du gain individuel. De là, que leur structure mentale est celle de *praticiens empiriques* et qu'ils n'ont aucune aptitude acquise à l'étude scientifique et systématique de la société, de ses besoins, de ses mécanismes. Et pourquoi les représentants d'associations ouvrières auraient-ils d'autres aptitudes? Il se peut que la société, dans son malaise, se tourne un jour vers ce Parlement Professionnel. Ce ne serait pas la première fois que le malade se tournerait dans son lit, sans y trouver le mieux-être.

Il est possible, pourtant, de se transporter, au moins par jeu d'esprit, jusqu'au bout des exigences de la fonction politique. D'un mot, elle réclamerait, semble-t-il, des spécialistes d'une science systématique de la société. On pourvoit bien de quelque instruction

appropriée les organes des fonctions administratives et juridictionnelles[1]. Seuls en sont démunis les organes de la fonction suprême.

Peu importe la forme et le degré de perfection que pourrait atteindre cette science systématique requise. Quelles que soient ses imperfections définitives, si loin qu'elle reste toujours au-dessous de la forme des sciences physiques, elle serait évidemment d'un prix infini. Mais ce qu'on peut se demander c'est comment, spirituelle, elle arriverait à s'insérer dans les autorités temporelles, celles qui sont en mesure de déterminer les actes par la contrainte.

Heureusement, une puissance intermédiaire se présente. Les juristes, quand ils veulent expliquer les autorités qui s'exercent dans la société les rattachent suivant leurs goûts ou leurs nationalités, à la Souveraineté de la Nation, à la Souveraineté de l'État. Ils réalisent des abstractions[1]. Plus exactement, ils transforment en entités des idées pratiques, des fins désirables de l'action. Qu'est la Souveraineté Nationale sinon l'idée qu'il faut tâcher de donner le pouvoir temporel au nombre; et la Souveraineté de l'État, comme l'interprètent les Allemands, sinon la tendance à subordonner au gouvernement tous les pouvoirs publics même celui du nombre? Et comme il n'est jamais possible d'aller jusqu'au bout de ces tendances, on *réalise*, de fait, des *limites*[2].

Pourtant il existe bien, en effet, une autorité suprême, — spirituelle et invisible mais concrète. C'est l'opinion collective; — autorité absolue, puisqu'elle n'en a pas d'autre au-dessus d'elle, et qui règne tant bien que mal sur les pouvoirs temporels, les consacrant

1. Les professeurs de Droit Public, quand ils traitent de la nomination des fonctionnaires, ne prennent peut-être pas en suffisante considération le rôle des concours, — c'est-à-dire l'intervention de la science impersonnelle, dans cette nomination.

Par là, ils nous semblent ne pas représenter exactement la réalité. Quand un agrégé de physique, par exemple, devient professeur de lycée, on peut dire, en effet, qu'il est nommé par arrêté du ministre et discuter la question de savoir si cet arrêté est un acte unilatéral de puissance publique ou un contrat. Mais, en fait, il y a aussi que l'agrégé a un certain droit à la fonction dont il n'est dépossédé que dans le cas d'indignité. Or il est désigné pour la possession de ce droit par la Physique elle-même, siégeant de l'autre côté de la table. La nomination sur concours n'a rien de l'élection démocratique et rien d'un acte autocratique de puissance.

1. Naturellement, il ne s'agit pas d'attribuer cette illusion aux très grands juristes, — philosophes autant que juristes, qui occupent actuellement certaines chaires françaises de Droit Public.

2. Les systématisations juridiques, même quand elles représentent inexactement la réalité, ont une singulière valeur pratique : elles contribuent à transformer la réalité et à la conformer à la représentation fausse qu'elles en donnent

ou ébranlant et usant ceux qu'elle condamne. La systématisation du Droit Public aurait sans doute profit à épuiser le contenu du mot si profond : « *On ne gouverne temporellement que ce qui est gouverné spirituellement.* »

L'opinion collective est ignorante, incompétente. Elle n'abdiquerait en faveur de la science des spécialistes et ne leur soumettrait les pouvoirs temporels que subjuguée, elle-même, par la foi dans la valeur théorique et pratique de cette science. La foi : c'est d'être tellement persuadé qu'on saurait si on y allait voir qu'on juge inutile d'y aller voir.

Cette nouvelle foi politique n'est peut-être pas impossible dans l'avenir. On peut rêver ainsi que la démocratie, qui a succédé à la monarchie, serait remplacée un jour par le règne de la compétence scientifique.

Le rêver; car, on l'entend bien, il ne s'agit ici que de pauvres possibilités de l'imagination et non de possibilités de la raison. Ni dans l'état actuel de la science, ni dans l'état de l'opinion collective, ni dans celui des forces sociales nous ne rencontrons aucune condition pour l'avènement d'un pareil régime. Si loin qu'on porte le regard dans le champ des possibilités calculables, on trouve la nécessité, pour nos sociétés, de *généraliser* le droit politique, et, par conséquent de maintenir le mandat, en le limitant légèrement pour ménager étroitement quelque jeu aux exigences de la fonction.

*
* *

Le sacrifié dans l'affaire, c'est le député. On ne mesure pas assez combien il est pénible d'avoir une existence contradictoire et de la sentir telle. Le public ne s'en rend pas compte, ne voulant pas faire l'effort nécessaire pour se transporter, par l'imagination, dans la situation de ses représentants. Il aperçoit les conflits des partis, et ne voit pas les conflits intérieurs aux consciences. Il est assourdi par le fracas des grandes séances et il n'entend pas la tempête silencieuse, qui, au moment du vote, se déchaîne sous tous les crânes.

Le député, si courte que soit sa spécialisation, a acquis une compétence. Il connait des choses que ses électeurs ignorent. Il connait les hommes en vedette. Ceux qui sont populaires ou impopulaires auprès du public, sans que le public sache pourquoi, lui, il en a pris la mesure. Il voit parfois, sous un jour aveuglant, que ses élec-

teurs se trompent sur les choses ou sur les hommes. Il sait souvent, avec une certitude quasi matérielle, où est le bien du pays. N'est-ce donc pas son devoir exclusif, unique d'aller vers ce bien?

Il le semble. Mais, suivant le conseil fameux d'un ancien ministre, tournons-nous vers la circonscription. Le député s'est présenté avec un programme. Il a prêté serment, chaque soir de la campagne électorale, de soutenir ce programme. Peut-il, sans faute morale, le trahir maintenant. Ou, pour élargir la considération, a-t-il le droit *de voler ses électeurs de leur volonté*. — Le chrétien, aussi, a deux natures, mais du moins sait-il que l'une, peu recommandable, doit être subordonnée à l'autre. Mais les deux natures du député sont, à peu près, d'égales dignités. — La conscience du député est une conscience douloureuse.

FÉLIX PÉCAUT.

L'Éditeur gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

L'ORIENTATION DU RATIONALISME

REPRÉSENTATION, CONCEPT, JUGEMENT

Le très bel ouvrage de M. Parodi : *La Philosophie contemporaine en France*, a un sous-titre, *Essai de Classification des doctrines*, qui est une allusion manifeste à l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. L'auteur donne à entendre par là qu'à l'exemple de Renouvier il fera fond sur des principes généraux afin, sinon de juger définitivement des mouvements de pensée dont on ne peut décider s'ils ont atteint déjà leur terme, du moins de poser, en cours de route, des questions précises et redoutables.

En ce qui nous concerne, après avoir résumé avec la plus bienveillante pénétration les *Étapes de la Philosophie Mathématique*, caractérisées comme l'expression d'un « positivisme idéaliste », M. Parodi écrit la page suivante que nous prenons la liberté de reproduire :

« De ce positivisme idéaliste peut-on se satisfaire pleinement? Et tout d'abord, les problèmes classiques d'interprétation qu'ont soulevés les postulats ou les résultats de la science sont-ils vraiment résolus, ou plutôt supprimés, par cela seul qu'on en a lumineusement montré et la nécessité et la fécondité techniques? Les problèmes du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre, et de leur signification objective, ont-ils cessé pour autant de s'imposer à la réflexion? Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, et l'homme peut-il renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste? Écarter ces problèmes, n'est-ce pas comme une renonciation à vraiment comprendre la nature, et à vraiment comprendre l'esprit? M. Bruns-

chvicg a sans doute raison de vouloir faire éclater les cadres d'un rationalisme étroit qui se donnait à l'avance une raison toute faite, un système clos de catégories, où l'activité spirituelle se trouvait, une fois pour toutes, emprisonnée. On peut admettre qu'il est chimérique et absurde de vouloir, à l'avance, tracer à l'esprit sa route future : mais, si le philosophe doit renoncer à devancer l'expérience, ne peut-il pas essayer à la repenser autrement qu'en simple historien des sciences? Lui sera-t-il interdit de s'efforcer d'en découvrir, au moins après coup, la logique intime et la nécessité intelligible, en un seul mot, d'en dégager la loi? Si l'on se résigne à avouer que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit, et dans la nature, et dans l'esprit lui-même, de l'idéalisme rationnel ne retombe-t-on pas à une sorte d'agnosticisme? N'est-ce pas la porte ouverte, en même temps qu'au positivisme grossier d'une part, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionisme, voire du mysticisme? La pensée contemporaine doit-elle définitivement reculer devant la tâche d'une systématisation proprement philosophique de la nature? »

A ces questions, M. Parodi lui-même donne une réponse, ou plutôt il la trouve dans le chef-d'œuvre d'Octave Hamelin : *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*. Cet *Essai*, où se trouverait surmontée « la difficulté fondamentale... qui arrête la hardiesse constructive de M. Brunschvicg..., où le rationalisme s'affirme, intransigeant, entier, avec un souci tout français de pleine clarté et de sincérité intellectuelle », attesterait « un renouvellement de l'idéalisme », et tracerait la voie où M. Parodi souhaite que s'engage à l'avenir la spéculation.

Il est difficile de poser avec plus de netteté et plus d'autorité le problème de notre destinée spirituelle; et c'est pourquoi je me risque à présenter quelques remarques sur ce sujet.

Première partie : représentation et concept.

Tout d'abord et pour couper court à toute méprise, je crois qu'il importe d'en finir délibérément avec la métaphore de la construction, qui a hanté et troublé tant de générations de métaphysiciens, à commencer par Fichte et par Hegel.

Pour le rationalisme, qui répugne à se payer de métaphores, la

« hardiesse constructive » ne devient une vertu, plus exactement elle ne commence à exister, qu'à partir du moment où l'architecte parvient à se mesurer effectivement avec les matériaux dont il a dû prévoir la résistance. Ce n'est pas la beauté du plan, c'est l'épreuve de la solidité, qui permet de définir une construction comme telle. Tant que le philosophe est réduit à lutter avec des mots contre des mots, il est hors d'état, par le seul jeu des concepts, de décider s'il esquisse seulement un édifice de rêve ou s'il est capable de prendre contact avec la réalité concrète et d'en saisir la structure intime.

D'où cette conséquence : Lorsqu'on se propose de comparer deux types d'idéalisme, l'un, « renouvelant... les plus profondes et imposantes constructions de la métaphysique allemande du siècle dernier », l'autre, cherchant par l'effort de la réflexion critique à dégager de tout élément représenté la notion du sujet pur, on n'a pas le droit de postuler dès l'abord, et par le seul exposé de leurs programmes, que le premier réussit là où le second aurait échoué, comme si l'un avouait la même ambition architecturale que l'autre, comme si celui-là disposait d'un pouvoir réellement efficace pour trancher des questions que celui-ci laissait sans solution. Entre les deux idéalismes, la différence ne serait pas quantitative, de plus en moins. Elle est radicale; car elle touche au rythme même de la pensée. On est en présence de deux formes de spéculation, divergentes et incompatibles, entre lesquelles il est obligatoire de se prononcer, en faisant connaître de son mieux les raisons qui commandent le choix.

A. — *La Synthèse Hamelinienne.*

De notre admiration, de notre attachement pour la grande mémoire d'Hamelin, nous ne pouvons fournir d'autre preuve que de livrer, en une entière liberté de jugement, notre appréciation sur la portée et les origines de l'*Essai*.

En un sens, la philosophie d'Hamelin, comme la philosophie de Renouvier, a bien la psychologie pour centre. C'est de là qu'elle part pour produire une nouvelle esquisse de *Monadologie*, une ébauche de théologie, qui d'ailleurs, n'offrant à la raison que du probable, doivent demeurer objets de croyance. Mais l'originalité d'Hamelin consiste à établir entre la psychologie et la logique une liaison dont Renouvier ne se souciait pas, et si étroite, à vrai dire,

que la psychologie apparaît comme le complément de la logique. La conscience attend, pour figurer dans l'*Essai*, d'être appelée à son rang; antérieurement, « au-dessous de la conscience[1] », il y a place pour une matière que la perception ou la science auront à faire rentrer dans des cadres tracés *a priori*. Au lieu de restreindre son horizon à l'investigation des actes effectifs de la pensée, tels qu'il se présentent réellement à la conscience de l'homme, le philosophe devra découvrir au delà, ou plus exactement en deçà, du jugement, le monde des rapports, qui en est spécifiquement et numériquement distinct. « Sans doute, écrit Hamelin, cela seul est vraiment semblable que je sais être semblable et la similarité n'est pas seulement un rapport, c'est un jugement. Mais il faut bien que l'abstraction, cette abstraction dont nous travaillons ici même à fonder la légitimité, isole les deux moments. Ce que je déclare semblable est semblable parce que je le déclare tel et je le déclare tel parce qu'il l'est. Cette simultanéité et cet accord de la matière et de la forme est du moins constant dans la pensée normale. Il est impossible, encore une fois, d'y séparer l'opération du contenu sur lequel elle porte. Ce contenu d'ailleurs est lui-même, cela va de soi, de la pensée, dans le sens où l'objet de la pensée même pris en soi est encore de la pensée » (p. 180).

Créer de toutes pièces cette idée de la pensée qui précédera la pensée véritable et la justifiera comme vraie, telle est la tâche que s'impose Hamelin. Programme qui a l'attrait d'une entreprise héroïque, programme toutefois décourageant et même stérilisant, s'il donnait à craindre que la raison humaine ne possédât aucun instrument qui lui offrît une chance de parvenir à une solution effective, tout au moins d'espérer qu'il fût possible d'en approch r peu à peu.

Il faut prendre garde, ici, à l'équivoque, difficilement évitable, que comporte le langage de l'*Essai*. La relation du rapport au jugement dans un système constructif n'est nullement comparable à celle que le rationalisme classique conçoit entre l'abstrait et le concret. Les rapports fondamentaux qui dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* ou dans l'*Analytique transcendantale* soutien-

1. P. 320 : « Le mot de concept dont nous usons ici comme d'un synonyme du mot d'essence, ne signifie pas le concept conscient, mais seulement celui qui est d'un degré au-dessous de la conscience, celui qui est pur objet sans savoir encore se poser pour tel. »

nent l'œuvre de l'activité connaissante, sont obtenus par une méthode de régression qui remonte du *conditionné* au *conditionnant*, en suivant l'ordre de la réflexion analytique. Or, la référence au processus de l'analyse ne saurait plus convenir dans l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*. Parmi les divers usages qui peuvent y être faits de la synthèse, un sens reste constant, et qui est la clé des autres. La synthèse, en tant qu'elle s'oppose à l'analyse, est à l'égard de l'analyse une réalité antérieure et indépendante. « Le point où la synthèse s'achève est celui où l'analyse commence » (p. 445). Dire que les rapports sont ou matériaux ou produits d'une synthèse constitutive de l'être, c'est dire qu'ils ne sauraient être, au sens psychologique ou critique du mot, des abstractions, susceptibles d'être dégagées par l'analyse, qu'il y a lieu de les considérer, dans l'ordre de la synthèse, comme des objets pris en soi.

De là résulte entre la fonction du philosophe et la fonction du savant une opposition radicale qui permet une démarcation tout à fait nette. Ce qui peut se vérifier « scientifiquement, c'est-à-dire par des méthodes définies » (p. 295), cela naît de l'expérience, et demeure restreint au domaine de l'observation. Au contraire, la philosophie consisterait dans une synthèse par laquelle les concepts essentiels sont déduits, construits ou simplement amenés à leur rang, mais toujours avec une exclusion explicite de tout recours à l'expérience.

Sous ce régime de séparation, il importe assez peu au philosophe que le savant, satisfait de vérifier les lois de la nature à l'aide de ce que Hamelin appelle ses méthodes définies, se désintéresse de la dialectique *a priori*. Il convient seulement que le philosophe se montre, à ses propres yeux, capable d'accomplir la tâche qu'il s'est réservée. Et, ici, l'alternative posée par ce rationalisme intégral, en vertu de son intégralité, apparaîtra d'une évidence telle qu'elle ne laisse guère de place à l'échappatoire : d'un tel idéalisme il faudra dire, ou qu'il est pleinement achevé ou qu'il n'a pas même commencé d'exister. La description d'une dialectique simplement possible n'est rien d'autre qu'une supposition verbale : la synthèse *a priori* ne saurait, sans avoir fait la preuve de sa propre réalité, être promue à la dignité d'un processus rationnel.

Or, autant il est impossible d'échapper à cette façon de poser le problème, autant il est difficile de se soustraire à l'impression

qu'une telle preuve est ce qui le plus souvent et le plus manifestement fait défaut dans l'*Essai* d'Hamelin. L'intention d'établir la primauté de la raison sur l'expérience n'aboutit, trop souvent, qu'à mettre en relief le contraste entre le résultat et l'intention. C'est l'expérience qui va devant; la raison marche derrière comme elle peut et quand elle peut. Parfois, elle se contente du simple désir d'avancer : « En morale comme dans tous les autres domaines de la représentation théorique ou de la représentation pratique, l'expérience est le substitut indispensable du savoir *à priori* encore inaccessible » (p. 431). Y a-t-il lieu d'insister sur l'inquiétante incertitude d'une semblable formule? Avant qu'une chose puisse être dite le substitut d'une autre, il faut de toute nécessité que l'existence de cette autre chose soit ou déjà donnée ou rigoureusement garantie par ailleurs. Si nous ne savons pas de quoi il y aurait substitut, nous ne saurons pas non plus s'il doit y avoir substitut. Donc, ou effectivement l'homme a opéré (comme par exemple le mathématicien avec ses méthodes définies l'a fait pour le théorème de Pythagore) le passage de l'observation empirique à une démonstration qui est, ou du moins qui passe pour être, *a priori;* ou il ne restera d'autre ressource que de poser, sans raison, l'existence d'une raison. A quoi aucun savant ne saurait se résigner — *a fortiori* aucun partisan de ce rationalisme qui n'attribue à une affirmation une légitimité ou, pour mieux dire, une signification intrinsèque, que dans la mesure où il est capable d'en prouver la vérité.

Assurément, nous ne voudrions pas qu'on forçât la portée de notre remarque; nous ne faisons pas reproche à l'*Essai* qu'il abandonne, sans solution philosophique, les problèmes que soulève la complexité des recherches spéculatives ou l'évolution du devenir social. Mais, du moment qu'un programme d'études nous est proposé, nous estimons utile de signaler le danger d'une ambition démesurée qui aurait pour conséquence de désarmer la philosophie et de la réduire à l'impuissance.

Voici, à cet égard, un exemple tout à fait typique. Dans l'un des chapitres les plus originaux de l'*Essai*, Hamelin s'efforce d'établir la valeur de la loi de spécification. Il ne saurait se contenter, comme ferait un Kantien, d'invoquer la structure inhérente à l'organisme intellectuel, ou de justifier la répartition en genres et en espèces par l'avantage qu'elle offre de faire rentrer le donné de l'observation dans des cadres nettement délimités. Tout au plus pourrait-on par

là déduire la nécessité subjective de tableaux zoologiques et botaniques. Or c'est une exigence de la dialectique hamelinienne que le contenu des tableaux soit lui-même rendu intelligible en tant qu'il consiste en rapports de coordination ou de subordination : « C'est seulement à titre provisoire qu'il peut être question de distinguer des définitions empiriques et des définitions *a priori*. Toute définition, c'est-à-dire ici toute définition par le genre et la différence, est, en droit, *a priori*. Les définitions botaniques ou zoologiques sont en ce sens susceptibles d'être construites comme celles qui se rapporteraient à des objets plus simples. Une science assez avancée les engendrerait par un mouvement pleinement conscient de la raison » (p. 184).

Vis-à-vis des problèmes dont la solution dépasse les ressources de la science actuelle, quelle attitude prendra donc le philosophe? Il prédira, peut-être témérairement[1]; il demandera qu'on le croie sur parole; mais il ne possède pas de quoi travailler au succès de sa prédiction, en augmenter la vraisemblance ou la probabilité. Supposons même qu'un jour arrive où s'établiront des classifications définitives en botanique ou en zoologie, d'où tiendront-elles leur valeur, sinon de l'investigation de l'expérience, et à qui en reportera-t-on et le labeur effectif et le mérite, sinon aux savants? Comment les savants ne seront-ils pas fondés à se demander ce que leur veut ici le philosophe? Ne regarderont-ils pas comme tout à fait superflue, comme illusoire, la consécration que la raison s'efforcera de leur apporter, alors qu'elle est si manifestement à la remorque de l'expérience, qu'elle n'a d'autre ambition que d'imprimer l'estampille : *a priori* sur ce qu'elle est incapable d'apercevoir autrement qu'*a posteriori?* Et la dialectique qui anticipe le progrès véritable de l'esprit pour affirmer que le résultat des recherches futures obéira nécessairement au processus ternaire — *thèse*, *antithèse*, *synthèse* —, exprime-t-elle à leurs yeux autre chose que l'assurance du professionnel qui se sait capable, quel que soit le sujet proposé, de réussir une construction tripartite : argumentation *pour*, argumentation *contre*, conciliation plus ou moins laborieuse, plus ou moins complète, du *pour* et du *contre*?

1. M. Parodi écrit lui-même dans ses *Conclusions* (p. 467) : « La variété des espèces, des formes et des combinaisons possibles entre ces formes, défie, en botanique ou en zoologie, tous nos efforts vers une classification vraiment rationnelle. »

Ce n'est pas tout, et nous craignons que ce ne soit pas le plus grave. La difficulté de la méthode constructive à faire la preuve d'une puissance originale se rencontre, non seulement dans le domaine de la biologie, où elle devrait outrepasser les limites effectivement atteintes par la raison humaine, mais encore, et d'une manière en quelque sorte rétrospective, dans l'ordre de connaissance où cette raison a établi, de la façon le plus irrécusable, sa capacité de comprendre et de conquérir. Depuis Archimède jusqu'à Leibniz et Newton, les « méthodes définies », méthode d'exhaustion, méthode de sériation, méthode de différenciation, ont garanti à l'homme l'exacte intelligence et la maîtrise pratique de l'infini. « L'analyse infinitésimale nous a donné le moyen d'allier la géométrie avec la physique », dit une note fameuse des *Nouveaux Essais* (IV, 3). Comment donc pareil succès serait-il négligé par le rationalisme philosophique, qui précisément a pour tâche de faire correspondre à l'apport positif du rationalisme scientifique une théorie adéquate des fonctions intellectuelles? Et comment ne pas voir que c'est ici comme l'*experimentum crucis* entre une philosophie qui prend comme centre la notion encore passive et tout externe de représentation, et une philosophie qui se fonde sur la notion active et tout interne de jugement?

Du point de vue du jugement, la représentation de l'objet est nécessairement finie; mais par là même dans une telle représentation ne saurait s'épuiser la capacité du sujet qui poursuit le progrès de sa destinée intellectuelle ou morale. Aucune présupposition de système ne doit donc peser sur le philosophe, qui lui permette de prétendre à la domination, mais aussi à la limitation, du devenir scientifique. Que le mathématicien passe du calcul élémentaire aux formes les plus complexes et les plus raffinées de l'analyse, que les réactions subtiles et imprévues d'une nature réfractaire aux décrets du laboratoire obligent sans cesse à reviser la liste des propositions fondamentales, et augmente ce que Hamelin lui-même appelle « la famille des notions de causalité » (p. 263), c'est la marque même de la fécondité qui est inhérente à l'activité constitutive de l'intelligence.

Par là, sans doute, on dénie à la synthèse une valeur d'absolu : il ne saurait y avoir de synthèse définitive par quoi l'esprit se contenterait lui-même dans l'achèvement de son œuvre et l'arrêt de son activité. C'est ce que la première philosophie de Fichte avait réussi

à exprimer, lorsque, reprenant sous une forme dégagée de toute équivoque ontologique l'idée maîtresse du *Parménide* de Platon et de l'*Éthique* de Spinoza, elle a découvert le primat du jugement thétique : « L'antithèse n'est pas plus possible sans la synthèse, ou la synthèse sans l'antithèse, qu'elles ne le sont toutes deux sans thèse, je veux dire sans un acte absolu de poser, par lequel un A (le *moi*) n'est posé identique ou opposé à rien autre, mais est simplement posé absolument. » (*Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, 1843, p. 30.) Si à la thèse primordiale s'oppose une antithèse, d'où résulte une synthèse, la rigueur de la dialectique établit que cette antithèse est seulement relative, cette synthèse toujours subordonnée. La synthèse (et on ne peut refuser à l'auteur du *Timée* qu'il en ait eu la nette aperception) est, par essence, un compromis provisoire, une solution inadéquate, qui ne saurait tenir en échec l'élan d'une humanité faite pour l'infini véritable.

Contre l'idéalisme rationnel, qui pose en principe que *toute détermination est négation*, que « nous nous sentons toujours du mouvement » pour aller plus loin, Hamelin se réfère à la formule du réalisme aristotélicien : *Il faut s'arrêter quelque part.* « L'être en vertu du principe de contradiction, qui exclut l'infini actuel, apparaîtra comme formant nécessairement un tout[1]. » La conception finitiste de l'univers semble donc chez Hamelin commandée par la nécessité interne du système, ou plus exactement par la volonté qu'il y ait système, que la synthèse de la nature soit terminée avant l'apparition du moment dialectique où l'esprit est appelé à prendre conscience de soi.

Il faut aller plus loin. Le succès de la synthèse systématique n'exige pas seulement que le tout soit fini, il demande encore que les parties en soient immobiles et fixées; et cela ne se peut sans que l'idée fondamentale de la dialectique hamelinienne ne subisse une série de singulières et profondes altérations.

Nul assurément, mieux que Hamelin, n'a connu ce qu'est un rapport. Elle est de lui, l'admirable formule : « Le rapport est précisément ce quelque chose de défini et de subtil à la fois qui ne se laisse pas emprisonner comme une pierre dans les limites d'une surface rigide. » Le rapport ainsi compris, ce n'est plus le décalque

1. P. 447. — Cf. p. 9 : « Si donc la connaissance a des limites, cela ne peut avoir qu'un sens : c'est qu'un moment arrive où elle s'achève ; mais cela revient précisément à dire qu'elle constitue un système. »

abstrait du jugement, c'est le jugement lui-même avec cette puissance d'expansion à l'infini qui est le caractère de la réalité intellectuelle, avec, par suite, l'incapacité de se raidir et de se cristalliser pour figurer à un degré immuablement déterminé dans une hiérarchie immuablement fixée.

Or, une telle hiérarchie, tout incompatible qu'elle est avec une interprétation proprement spiritualiste du rapport, ne peut pas ne pas exister chez Hamelin, du moins pour le vaste domaine des relations qui précèdent l'avènement de la conscience. Et c'est ce que souligne une déclaration formelle de l'*Essai* : « Il n'y a d'intelligible que la relation et la relation ne s'actualise que dans la conscience. Par là toute possibilité d'une pensée inconsciente est exclue » (p. 452). Que deviendront, dès lors, tous ces degrés parcourus par la dialectique avant qu'elle se reconnaisse le droit de poser la conscience comme « le moment le plus haut de la réalité », et de mettre ainsi « le connaître au cœur de l'être »? (p. 329). Ils ne sont pas absolument hors de la pensée sans doute; car la pensée « est relation, elle est nombre, elle est cause, elle est fin »; mais ils sont hors de la pensée, « prise au point le plus élevé de son développement » qui est son actualisation par la conscience.

Refuser l'actualité aux éléments principaux de la représentation, considérés antérieurement à la conscience, c'est de toute nécessité leur conférer le *minimum* d'existence qui est la *virtualité*. Or la notion du virtuel est empruntée à l'imagination ontologique d'Aristote. Peut-elle, sans courir le risque d'une illusion réaliste, être transposée dans une théorie de la pensée? Oui, serions-nous tentés de répondre, tant qu'on reste fidèle à la méthode d'analyse régressive qui remonte de l'intelligence effective aux principes qui en conditionnent l'exercice. Mais l'emploi exclusif de la synthèse progressive, qui va de l'*en soi* au *pour soi*, enlève tout espoir d'échapper à la forme la plus crue et la plus creuse du réalisme, au réalisme de la virtualité.

L'inévitable va donc s'accomplir : le rapport, en se vidant de son actualité, perd toute vie interne et toute subtilité; il n'est plus qu'un *concept* destiné à des manœuvres de cadres, et pour cela soumis à la discipline d'une hiérarchie formelle. Les *éléments* qui équivalent chez Hamelin aux catégories de Kant ou de Renouvier, devront être, non seulement « amenés à leur rang », mais encore, si l'on nous passe la vulgarité de l'expression, *remis à leur place*. Par suite, dans

chaque ordre de catégories, la dialectique d'Hamelin va se donner comme tâche de discerner, entre les diverses relations qui le constituent, un type fondamental qui en définira l'essence, et des formes accidentelles auxquelles le savant, mais le savant seul, s'intéresse, dont il faudra que le philosophe, lui, se débarrasse s'il veut être capable de mener à bonne fin l'œuvre de synthèse.

De là des théories dont le paradoxe déconcerte au regard des progrès accomplis par la philosophie des mathématiques. Dans la géométrie, qui est toute compréhension, Hamelin réintroduit le souci de l'extensif, du générique; et il ira jusqu'à dire : « que la notion soi-disant générale de ligne, si on l'étend à autre chose que la droite et à la brisée, ne peut constituer qu'un genre artificiel. Une courbe n'est pas une ligne dans le même sens du mot que la droite » (p. 100). Et de même en ce qui concerne l'analyse : « L'unité arithmétique étant par essence indivisible, positive, contenue ou non tant de fois dans un nombre, les fractions, les quantités négatives, les nombres incommensurables ne se présenteraient pas à la pensée d'un sujet qui serait, par impossible, borné à la notion du nombre » (p. 50).

Rien ne saurait mieux attester la déviation subie par une dialectique qui se promettait d'être un relativisme pur. Dès lors que le monde de la pensée est un monde de rapports, il n'y a pas plus à choisir entre le nombre entier et les incommensurables, entre la droite et les courbes qu'entre les équations du premier degré et celles d'un degré supérieur. Il convient, au contraire, de suivre le progrès de la science vers la solution de problèmes de plus en plus difficiles, afin de parer à ce qui serait pour le rationalisme le danger suprême : manquer à mesurer la puissance véritable, et par suite à saisir la nature véritable, de l'intelligence.

Mais, pour Hamelin, le simple c'est l'essentiel; le complexe, c'est l'accidentel. La marche ascendante du progrès intellectuel et de la science véritable depuis les formes simples jusqu'aux formes complexes des nombres et des figures, devra donc se renverser pour devenir une hiérarchie descendante qui va de l'essence à l'accident — renversement inexplicable s'il n'était lié à une transmutation des valeurs philosophiques. A l'idée, entendue au sens platonicien, c'est-à-dire au savoir explicatif pour qui les objets donnés dans l'expérience sont déterminés par un faisceau de lois, se trouve substitué le concept au sens aristotélicien, c'est-à-dire la descrip-

tion imaginative qui les répartit suivant un tableau de genres et d'espèces.

Hamelin pousse tellement loin le conceptualisme qu'il considère que la rationalité du temps et de l'espace n'est pas suffisamment établie contre la thèse de l'*Esthétique transcendantale* par la définition qu'en donne Leibniz comme *ordres* ou *rapports*. Tout en reconnaissant que l'extension est subordonnée à la compréhension, il ne peut s'empêcher de céder à cette exigence que temps et espace soient pourvus d'extension comme le concept générique de mammifère ou d'animal: « Il y a dans le temps des déterminations dont il est la désignation générale. Les concepts de l'antériorité et de la postériorité, du présent, de l'avenir, du simultané (dans la mesure où il est quelque chose de purement temporel) constituent autant de notions particulières qui tombent sous l'extension de l'idée du temps » (p. 64). Et plus loin : « L'espace est une représentation générale sous laquelle il en faut ranger d'autres plus particulières : la droite, la gauche, le haut, le bas, l'avant, l'arrière, ces premières différences du lieu selon l'expression d'Aristote » (p. 76).

Le retour au conceptualisme d'Aristote n'est même pas le dernier mot de la régression dialectique que nous étudions. Les concepts, ramenés à ce qu'ils ont d'essentiel, sont les matériaux d'une construction régulière; ils sont donc des atomes logiques ou, comme dit Hamelin lui-même, *des éléments*. De là ce nouveau paradoxe que la relation cesse d'exprimer la raison d'être du sujet, le principe efficace de son activité, pour passer en quelque sorte du côté de l'objet, pour devenir une donnée, susceptible d'entrer, à titre de composante, dans une synthèse nouvelle. Et c'est ce qui arrive dès le début de la dialectique, pour la construction du Temps. Au lieu de procéder de la loi de relation, le Temps comprendra la relation parmi ses éléments; le problème auquel il satisfera est posé par Hamelin dans ces termes: « Au point de vue de la Relation, les choses apparaissent surtout comme liées entre elles, tandis qu'au point de vue du Nombre, elles s'isolent et se distinguent plutôt qu'elles ne se lient. Qu'exprimera donc la synthèse où vont se concilier la Relation et le Nombre? » (p. 51).

Hamelin avait cru s'affranchir de l'ontologisme hegelien, en se donnant, au point de départ de la dialectique, la relation et non l'être. En fait, Hegel n'a introduit l'être éléatique que pour en faire éclater à l'aide du principe de contradiction la relativité radicale.

Par contre, ce sera peine inutile d'avoir substitué à l'être la relation, si la relation, dépouillée de son pouvoir « *relatant* » et unifiant, doit être traitée comme un élément atomique, comme une unité « *relatée* ».

B. — *Les Origines de l'Essai.*

Ainsi la représentation dont l'*Essai* a déduit l'édifice, se compose tantôt de rapports proprement dits, tantôt de concepts, tantôt d'éléments. On peut se demander si ce ne sont pas seulement trois aspects d'une même notion fondamentale, et s'il n'est pas vain d'insister autant sur des nuances, ou tout au plus sur des incertitudes inhérentes à l'abstraction d'un langage qui demeure nécessairement inadéquat à la richesse et à la subtilité de la pensée hamelinienne. Nous avouons que nous ne le croyons pas. La distinction entre les trois rythmes de pensée : *relation rationnelle*, *concept générique*, *représentation atomistique*, la démonstration de leur incompatibilité, ce sont à nos yeux choses décisives tant pour l'interprétation exacte de l'histoire que pour une psychologie des fonctions intellectuelles; car, remarquons-le en passant, la division classique des opérations de l'entendement : *concept*, *jugement*, *raisonnement*, n'a aucun caractère psychologique ; elle est empruntée à l'analyse des logiciens, laquelle est en fait une analyse de grammairiens, bornée à la considération des seules formes extérieures du discours.

En d'autres termes, à une classification systématique des doctrines, il ne faudrait nullement, comme propose de faire Hamelin, donner pour base la séparation radicale, d'une analyse en soi et d'une synthèse en soi. Tout au contraire, si jamais occasion est bonne pour appliquer la loi suprême de relation, c'est bien celle que fournit l'opposition de ces deux notions d'analyse et de synthèse, si intimement corrélatives qu'elles n'ont pu prendre corps l'une en face de l'autre à la lumière de la conscience réfléchie, sans se définir comme s'accompagnant, se complétant, se « réciproquant », ainsi que deux mouvements inverses d'ascension et de descente. Par là, nous sommes amenés à interpréter l'histoire de la philosophie tout autrement que le fait Hamelin. Ce qui caractérise, à nos yeux, l'esprit d'une doctrine, ce n'est pas la primauté qu'elle attribue, ou que l'on veut qu'elle attribue, soit à l'analyse soit à la synthèse, c'est bien plutôt la conception qu'elle se fait tout ensemble et de l'analyse et de la synthèse.

Analyse signifie *décomposition*; *synthèse* signifie *composition*. Le problème est de savoir ce qui sera conçu comme terme à l'analyse comme point de départ à la synthèse. On dira que c'est le *simple*, sans doute. Mais il s'agit de préciser ce qu'on entend par là; et alors apparaîtront trois significations de la simplicité. Le simple désignera, en premier lieu, la *partie* par rapport au tout, l'*atome* par rapport au corps visible. En second lieu, le *concept* qui a le *minimum* de compréhension, l'*abstrait* par rapport au concret. En troisième lieu, la *relation* qui est le plus directement et le plus facilement intelligible par rapport à la relation complexe qu'elle sert à débrouiller. Trois formes distinctes d'analyse et de synthèse, auxquelles trois génies lucides ont donné droit de cité dans la science moderne. A la fin du XVIIIe siècle, Lavoisier montre comment la balance garantit dans les combinaisons chimiques l'intégrité rationnelle du passage de l'eau, par exemple, ou de l'air à leurs éléments, et du retour des éléments au composé. — Dans la première moitié du XIXe siècle, Cuvier offre comme idéal à la biologie un tableau hiérarchique des genres et des espèces où s'inscrira le plan du Créateur, qui fournit « l'expression exacte et complète de la nature entière ». — Dès le XVIIe siècle, enfin, dans un passage capital de la *Géométrie*, Descartes avait indiqué comment l'activité proprement spirituelle formait de degré en degré les relations fondamentales de la mathématique universelle: « Si on suppose x égale à 2, ou bien $x-2$ égale à rien; et derechef $x=3$, ou bien $x-3=0$; en multipliant ces deux Équations, $x-2=0$ et $x-3=0$, l'une par l'autre, on aura $x^2-5x+6=0$ ou bien $x^2=5x-6$, qui est une équation en laquelle la quantité x vaut 2, et tout ensemble vaut 3[1]. »

Dira-t-on qu'il s'agit seulement de particularités propres, soit aux divers ordres de sciences, *algèbre*, *chimie*, *zoologie*, soit aux différentes étapes du savoir positif? Mais avant de s'incorporer à des pratiques consacrées par les calculs des mathématiciens, par les expériences du laboratoire, par les observations des naturalistes, les trois formes caractéristiques de l'analyse et de la synthèse avaient

1. Liv. III (*Adam-Tannery*, t. VI, p. 444). Suivant Hamelin, la méthode de Descartes demeure dans son fond « analytique comme le syllogisme... : il crut qu'il suffisait de juxtaposer des natures simples pour construire les choses ». (*Essai*, p. 23.) A nos yeux, prétendre que la mathématique cartésienne a pour caractère essentiel de juxtaposer des figures comme faisait la géométrie euclidienne, et non de combiner des relations d'idées dans l'intellectualité, cela revient à nier purement et simplement l'existence de Descartes.

été, de la part des philosophes grecs, l'objet d'une élaboration systématique, constituant comme trois perspectives distinctes de rationalité : atomisme de Démocrite, mathématisme de Platon, conceptualisme d'Aristote. Le ton particulièrement solennel que prend le *Phédon* pour raconter — ou imaginer — l'évolution de la pensée socratique, manifeste en tout état de cause la conscience que la philosophie nouvelle avait de contredire la représentation démocritéenne, d'ordre élémentaire et matériel. Et d'autre part, dès la génération qui a suivi Platon, les discussions entre l'*Académie* et le *Lycée* ont décelé entre la mathématique des relations et la logique des concepts une hétérogénéité telle que tout système qui voudrait passer par-dessus leur incompatibilité, devait apparaître condamné à la ruine comme logeant son ennemi avec soi. C'est ce qu'atteste avec une irrécusable netteté le texte de la *Métaphysique* (M. 8, 1084 b 23), qui rapporte les embarras de la philosophie platonicienne à cette erreur fondamentale d'avoir voulu suivre à la fois deux pistes différentes, l'une tracée par les mathématiques, ἐκ τῶν μαθημάτων, l'autre par les discours universels, ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου.

De là n'est-on pas fondé à conclure qu'il existe bien pour l'humanité trois attitudes permanentes de l'esprit vis-à-vis de l'univers? — Mais il est vrai qu'il n'y a pas, dans l'histoire philosophique, de condamnation sans appel. Des génies aptes à tout comprendre et à tout retenir devaient naturellement se faire scrupule de sacrifier l'un quelconque des modes d'analyse ou de synthèse qui leur parût présenter une valeur de représentation ou d'explication; ils devaient s'efforcer de donner une satisfaction égale aux tendances diverses de l'esprit humain, et de les réunir suivant un plan suffisamment large pour supporter une synthèse de synthèses. Tel nous semble avoir été le cas de Hamelin; tel a été auparavant le cas de Leibniz. En reliant celui-ci à celui-là, nous parviendrons peut-être à saisir « la raison des effets » que nous avons signalés plus haut.

La mathématique et la mécanique de Leibniz sont inspirées par l'œuvre cartésienne. La *Nova methodus pro maximis et minimis* transporte à la géométrie infinitésimale de Cavalieri et de Blaise Pascal le principe d'intellectualisation analytique que Descartes avait appliqué à la géométrie d'Euclide et d'Apollonius. La *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* corrige la formule que

Descartes avait donnée pour l'équation de l'univers; mais c'est afin de consacrer, et de mieux établir, l'idée maîtresse de Descartes qu'il y a une équation de l'univers. *Les Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* approfondissent le *Cogito* que Locke avait interprété dans le sens d'une représentation élémentaire et tout atomistique; ils poussent plus loin encore que Descartes la réflexion analytique qui était la méthode des *Méditations métaphysiques*. Les parties les plus solides de l'œuvre leibnizienne se développent donc suivant le rythme proprement intellectualiste de la relativité. — Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Descartes, déjà, en avait souligné l'opposition au rythme de l'atomisme et du conceptualisme dans un des derniers paragraphes de ses *Principes de Philosophie* (IV, 202). Afin de faire comprendre que « ces principes ne s'accordent point mieux avec ceux de Démocrite qu'avec ceux d'Aristote ou des autres », il insiste sur sa théorie de la pesanteur qui la fait dépendre « du mutuel rapport que plusieurs corps ont les uns aux autres ».

Mais l'intelligence de la relativité qui permet à Leibniz de découvrir l'idéalité de l'espace et du temps, d'apercevoir la fécondité de la logique des relations, le même Leibniz la subordonne au primat du conceptualisme aristotélicien. C'est ce qu'ont mis hors de conteste les publications récentes d'*Inédits*, et les commentaires des historiens, en particulier de Couturat. Leibniz s'est efforcé de faire rentrer tout le système des connaissances humaines dans une Encyclopédie qui serait adéquatement exprimée par une *Caractéristique;* le principe qui donnerait au savoir tout entier son intelligibilité et son unité serait l'affirmation de l'inhérence qui lie le prédicat au sujet. Or, de ces publications et de ces commentaires, il ressort également que Leibniz n'a pas réussi dans la tâche, en effet impossible, de transformer en rapports intrinsèques et vrais ce qui n'est que dénominations extrinsèques. Non seulement la série d'ébauches et d'esquisses par lesquelles s'est traduit le panlogisme de Leibniz, n'a jamais pris corps dans un système, mais sur le terrain de la logique même, s'il a été le précurseur, il n'a pas été l'initiateur, de la logistique; et cela parce qu'il a sacrifié le jugement proprement intellectuel, le jugement de relation, au jugement de prédication, qui implique l'imagination de la substance[1].

Bien plus, lorsque vers la fin de sa carrière il veut parer à cet

1. Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*, 1901, p. 432 et suiv.

échec, et mettre en forme de thèses les résultats généraux de sa spéculation, il redescend du conceptualisme vers l'atomisme. Certes la monade est indépendante de l'espace, qui est un ordre établi entre ses perceptions. Mais la pluralité des monades, qui est l'objet propre de la *Monadologie*, implique un univers avec des parties constituantes, et chaque monade doit être une de ces parties. La lettre à Bourguet du 5 avril 1715 (*Gerhardt*, t. III, p. 582), montre à quel point Leibniz avait compris l'opposition entre l'analyse des essences qui s'arrête au fini, et l'analyse des existences « qui va à l'infini », comme il avait conscience qu'il importait pour fonder la philosophie des mathématiques, de « distinguer entre la résolution en notions et la division en parties ». Et c'est Leibniz pourtant qui, finalement, accepte d'ériger en *criterium* métaphysique de la réalité l'analyse élémentaire des atomistes : « *In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte.* » (*Lettre à des Bosses*, 31 juillet 1709, G. II, 379.)

En d'autres termes (et tant il est difficile aux plus grands d'entre nous de dépouiller le vieil homme ou plutôt le jeune enfant), Leibniz a l'air de revenir plus d'un demi-siècle en arrière lorsqu'il rédige la *Monadologie* : il n'aperçoit d'autre alternative que celle qu'il posait, à l'âge de quinze ans, entre Aristote et Démocrite. Et c'est en faveur de Démocrite qu'il la tranche, non certes pour le contenu littéral de la doctrine, mais pour le rythme de pensée qui en est l'essentiel et la caractéristique : « Il faut qu'il y ait des substances simples puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples. Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses. » (*Monadologie*, § 2 et 3.)

Ainsi se trouvera perdu, pour la spéculation du XVIIIe siècle, tout le bénéfice du renouvellement scientifique dont Descartes avait été le promoteur, dont Leibniz lui-même avait été un merveilleux artisan. Jusqu'à la critique Kantienne, la philosophie est condamnée à osciller entre deux conceptions également inadéquates à la fécondité de la pensée moderne : l'atomisme psychologique de Hume et le panlogisme scolastique de Wolff.

Du point de vue où nous sommes placés, il faudrait dire plus encore. L'incertitude et la confusion créées par la divergence des voies dans lesquelles s'est engagée tour à tour la pensée leibnizienne

n'ont pas cessé avec le kantisme; tout au contraire. Chez Kant lui-même, l'esprit de la réforme critique s'est trouvé altéré au point de permettre soit un retour à un système de hiérarchie conceptuelle et ontologique à la fois, soit un retour à une représentation d'éléments isolés et discontinus. L'un de ces retours s'est effectué par le dernier des grands post-kantiens, Hegel; l'autre, par le fondateur de l'école néo-criticiste, Renouvier. Or Hegel et Renouvier sont précisément les deux penseurs dont Hamelin se réclamera. C'est à travers eux qu'il se rattache à Kant; c'est par eux qu'il lui arrive de juxtaposer à la synthèse spécifiquement kantienne une méthode de médiation logique et une doctrine de représentation atomistique.

Il est vrai que, s'il fallait prendre à la lettre un rapprochement très curieux d'Hamelin, le compte de Kant serait vite réglé : « Toute nécessité susceptible d'être comprise est, aux yeux de Kant, de même qu'à ceux de Hume, analytique. » (*Essai*, p. 218.) Pour ma part, je croirais au contraire que, si Kant s'est préoccupé de séparer dès le début de la *Critique* propositions analytiques et propositions synthétiques, c'est que, tout en admirant la perfection formelle de la logique péripatéticienne, il considère que l'œuvre philosophique par excellence était de fonder l'intelligibilité de la synthèse *a priori* dans l'ordre des jugements mathématiques et dans l'ordre des jugements physiques, et cela grâce à une méthode qui dépassait assurément les ressources dont pouvait disposer l'empirisme réaliste de Hume.

Cette méthode est régressive; par suite, elle peut être dite *analytique*, mais dans un sens qui ne saurait être sans méprise grave transporté dans la théorie du jugement. Ainsi, comme le remarque Delbos (*Année Philosophique*, 1909 (1910), p. 26), Kant s'est efforcé de prévenir à cet égard toute confusion : « La méthode analytique, écrit-il dans une note des *Prolégomènes* (§ 5), en tant qu'elle est opposée à la synthétique, est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques; elle signifie simplement que l'on part de ce qui est cherché comme s'il était donné et que l'on remonte aux conditions qui seules en fondent la possibilité. Dans cette méthode il arrive souvent qu'on n'use que de propositions synthétiques, comme l'analyse mathématique en donne l'exemple; on la nommerait mieux méthode *régressive*, en la distinguant de la méthode synthétique ou *progressive*. »

Ce qu'il y a de proprement critique dans l'œuvre de Kant pourrait

donc se résumer de la façon suivante : l'*Analytique transcendantale* définit les conditions et les limites dans lesquelles le pouvoir synthétique de l'intelligence s'applique à la réalité. Mais l'*Analytique*, prolongée même par les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, n'est pas le dernier mot de la philosophie kantienne. Au delà de l'*Analytique*, il y a place pour une *Dialectique*. Sans doute cette Dialectique s'annonce comme devant démontrer l'inanité de toute spéculation métaphysique. Elle promet de confirmer la *Critique* comme telle. En fait, c'est le contraire qui arrive. La conception du « monde intelligible » est maintenue à titre d'hypothèse et, pour ainsi dire, d'éventualité dans la *Dialectique de la Raison pure*; elle prend avec la *Dialectique de la Raison pratique* un aspect nettement catégorique et dogmatique.

A quoi tient ce désaveu apparent de l'attitude qui fait l'originalité et la solidité de la réforme kantienne? En suivant pas à pas la carrière de Kant, Delbos est arrivé, d'une façon très sûre, à déceler quelles présuppositions ontologiques survivent chez Kant à la révolution critique. Or, parmi ces présuppositions, se trouve l'interprétation aristotélicienne de la raison, remise en honneur par l'école leibnizo-wolfienne. La raison, au rebours de ce que s'accordaient à penser Platon, Descartes et Spinoza, s'exprime non par le jugement où le sujet s'affirme indépendant de l'objet, mais par le raisonnement où se constitue pour soi et s'achève en soi un système de notions. « Les catégories, ce sont les formes logiques du jugement, mises en rapport avec la notion d'existence objective; les idées, ce sont les formes logiques du raisonnement, mises en rapport avec la notion d'existence absolue. » (*La Philosophie pratique de Kant*, p. 202.)

L'effort illimité de l'intelligence pour lier entre eux les phénomènes suivant les formes et les catégories, et créer ainsi l'univers de l'expérience scientifique, ne satisfera donc pas entièrement à l'exigence de la rationalité kantienne. Il faudra poser, indépendamment de l'esprit humain, une totalité inconditionnée qui ne laisse plus de place à un doute ou à une question. Et par une conséquence du même principe, ce n'est pas en partant du sujet pensant que Kant se proposera d'aller au-devant de cette exigence. Au contraire, il abandonne la psychologie à l'empirisme, il ne fait fond que sur la cosmologie rationnelle. Lorsqu'il passe aux antinomies dynamiques, on dirait que tout à coup le cœur lui manque pour accepter franche-

ment la solution critique dont il avait fourni la démonstration rigoureuse au sujet des antinomies mathématiques. Il ouvre la voie à la restauration des formules traditionnelles sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ce n'était, d'ailleurs, nullement atténuer le dogmatisme de ces formules que de substituer, pour leur justification, les considérations pratiques aux considérations spéculatives. En vertu de la séparation radicale entre la position des concepts constituant le monde intelligible — position qui demeure purement théorique —, et la croyance à son existence, qui est empruntée à l'ordre pratique, Kant serait conduit bien plutôt à consacrer ces concepts dans leur rigidité hiératique; de fait, ce qu'il postule, ce n'est rien de moins que la subtantialité de l'être psychique, d'une part, et, d'autre part, le réalisme ontologique qui est, ainsi qu'il l'avait établi dans l'examen des *Sophismes de la Théologie rationnelle*, impliqué dans toute affirmation de Dieu.

Ce n'est pas tout encore : les postulats de ce qu'on pourrait appeler une *Cosmologie morale*, trouvent leur champ d'application dans la philosophie de l'histoire. Delbos a fortement établi comment les problèmes nés de la confrontation du monde intelligible de Leibniz et Wolff avec les scrupules de la conscience piétiste et la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, se résolvaient chez Kant grâce à la réflexion sur l'histoire qui fournit le terrain de connexion entre le savoir théorique et la croyance pratique, la loi morale et le progrès religieux. Mais il a également signalé la perversion qui risquait d'en résulter pour la *Critique*, à qui il arrivait ainsi de subordonner les résultats d'un rationalisme immanent aux aventures et aux imaginations de ce qu'il appelle, avec un singulier bonheur, un « empirisme transcendant[1] ».

Rationalité absoule par la synthèse syllogistique des Idées, courbe déterminée *a priori* du devenir historique, tels sont les deux thèmes *métacritiques* qui, dans le Kantisme même, préparent le retour à la métaphysique des concepts, telle qu'elle va s'épanouir chez Hegel.

Que cette métaphysique déborde les cadres de la scolastique aristotélicienne, qu'en particulier elle ait mis à profit d'une façon merveilleuse l'enseignement du *Théétète* et du *Sophiste* pour insister sur les lois intellectuelles qui font que les notions, une fois posées dans

1. Le Kantisme et la Science de la Morale, *Revue de Métaphysique*, 1900, p. 144.

leur isolement, appellent le contraire apparent qui les complètera et qui engendrera la conscience d'un progrès dynamique, il serait superflu de le rappeler. Nous ne tenons ici qu'à marquer le point capital où l'hegelianisme contredit, en prétendant la dépasser, la philosophie platonicienne du jugement.

Du point de vue du jugement, le sujet pensant est toujours au delà de l'objet pensé; les synthèses dont la nature ou l'histoire peuvent offrir le spectacle, se meuvent sur un plan qui ne ressortit pas à l'ordre de l'esprit, sur le plan du *mythe*, comme disait Platon; elles ne sauraient envelopper le sujet qui juge, et prétendre à décider de sa destinée. Or, chez Hegel, il n'en est pas ainsi : la nature et l'histoire prolongent la logique et conduisent, par leur mouvement interne, à l'absolu. Dès lors, la conscience humaine, le jugement en tant que tel, ne sont que des moments, événements provisoires, données incomplètes, appelant quelque chose après eux dans le courant ininterrompu de la dialectique universelle. De ce fait, à la conscience et au jugement est arraché ce qui constitue leur souveraineté dans l'idéalisme critique : le discernement des valeurs. Tout ce qui se présente à nos yeux, tout ce qui se produit dans le temps, est également susceptible d'être exprimé par un concept, et par suite doit rentrer, à titre de thèse ou d'antithèse dans une synthèse, par quoi tout à la fois il devra se trouver et justifié et dépassé. La raison, employée à cette besogne de médiation et de totalisation, est un instrument monotone, dépourvu de toute force « judicatoire », ployable à tous sens, comme disaient déjà Montaigne et Pascal. Dans des cadres fabriqués pour recevoir le syllogisme, vont rentrer indifféremment l'astronomie et la géographie. Le philosophe sera tour à tour apologiste du Prince comme Machiavel, ou avocat de Dieu comme Leibniz.

Chose curieuse, cette tendance à dégrader la raison jusqu'à la transformer en machine à tout dire et à tout faire, Hegel la dénonçait comme un trait caractéristique du peuple allemand : « Chez nous, toute action doit être justifiée par des raisons. Mais comme on peut trouver des raisons pour toutes choses, cette justification n'est souvent qu'un pur formalisme où la pensée universelle du droit n'atteint pas son développement immanent, elle demeure une abstraction où l'on introduit arbitrairement l'élément particulier. » (*Encyclopédie*, §395.) Et peut-être la remarque avait-elle été suggérée à Hegel par un passage curieux et notable de Mme de Staël : « La

faiblesse du caractère se pardonne quand elle est avouée, et, dans ce genre, les Italiens ont une franchise singulière qui inspire une sorte d'intérêt; tandis que les Allemands, n'osant confesser cette faiblesse qui leur va si mal, sont flatteurs avec énergie et vigoureusement soumis. Ils accentuent durement les paroles, pour cacher la souplesse des sentiments, et se servent de raisonnements philosophiques pour expliquer ce qu'il y a de moins philosophique au monde : le respect pour la force, et l'attendrissement de la peur, qui change ce respect en admiration. » (*De l'Allemagne*, III, XI.)

Hegel avait beau être averti, ou en tout cas s'être averti lui-même; il n'a pas résisté à la tentation qui semble inhérente à la logique conceptuelle. Aristote (*Politique*, VII, 7) définissait déjà le peuple grec comme la synthèse, « par médiation locale », du Barbare, courageux sans intelligence et de l'Oriental, intelligent sans courage. On sait, d'ailleurs, par un exemple fameux que les Peaux-Rouges ont également brillé dans l'art de mettre le raisonnement au service de l'amour-propre ethnique. Dieu, racontent-ils, a mis de l'argile au feu pour créer l'homme. A la première fournée, l'homme n'était pas assez cuit, et ce fut la *thèse : le blanc*. Second essai, l'homme était brûlé — *antithèse : le nègre*. Le troisième homme enfin fut à point — *synthèse : le Peau-Rouge* lui-même. Dira-t-on que les Peaux-Rouges ont fait, sans le savoir, la caricature de la médiation hegelienne — ou que Hegel a, toute sa vie et sans le vouloir, brodé laborieusement sur le thème d'un mythe américain?

Le caractère de régression que présente, par rapport à la *Critique* proprement dite, le conceptualisme de Hegel, s'accentue encore, du point de vue spéculatif du moins, avec la doctrine de Renouvier, qui a été pourtant dénommée *néo-criticisme*.

C'est en partant de Hegel et en s'opposant à lui, que Renouvier définissait dès 1842 l'orientation de sa pensée. Et cette pensée, malgré la variation extérieure des formules, est restée en son fond immuable et toute déterminée. *La Nouvelle Monadologie* est de 1898; elle est nettement préformée, cinquante-six ans auparavant, dans ces lignes du *Manuel de philosophie moderne :* « La méthode de Hegel est irréprochable, la logique y apparaît dans toute son ampleur et avec un sens tout nouveau.... » Pourtant, « une doctrine pareille, quelle que soit la grandeur et la vérité de sa conception, n'est jamais qu'une doctrine de Dieu et non une doctrine de

l'homme. Nous trouvons en elle une unité suprême, incompréhensible, être et néant, qui s'oppose à elle-même et commence à devenir; puis, si nous suivons l'idée dans le cours des formes qu'elle revêt, nous ne faisons qu'embrasser un ordre nécessaire, qu'exécuter une évolution fixe qui nous ramène à l'anéantissement dans la pensée de Dieu. Aussi le fatalisme historique et la direction théocratique de la société résultent de cette philosophie; à moins qu'on n'essaye de lui donner un contrepoids à l'aide d'une conception de l'être, monade, force, entéléchie, analogue à celle de Leibniz que la nouvelle école nous semble avoir beaucoup trop oubliée » (p. 363).

Pour Renouvier la notion de la monade demeurera un centre permanent d'attraction; mais la monade a toujours dans son esprit un aspect dynamiste et réaliste, conformément aux formules en cours chez les historiens d'alors, en contraste complet avec l'inspiration authentique de Leibniz. Aussi bien, M. Dauriac, l'un des interprètes les plus profonds du néo-criticisme, n'a-t-il pas posé la question dans ces termes, singulièrement suggestifs : « Est-il bien certain que la *Nouvelle Monadologie* ne soit pas une monadologie sans monades[1] ? »

Et, en effet, l'opposition de la monade et de la *Monadologie* a un sens précis. La monade, en tant que monade, indépendamment de la Monadologie, c'est un tout qui est par lui-même et pour lui-même (abstraction faite du moment ultérieur où Leibniz fera de ce tout une partie afin de la réintégrer, bon gré, mal gré, dans un système de hiérarchie transcendante). Ce qui caractérise la monade, c'est l'infinité. Quels que soient les degrés de concentration, dont la diversité explique les variétés innombrables des expressions, toute monade comprend dans l'unité de sa perception l'univers infini; elle ne saurait être spirituelle sans être infinie, parce que toute restriction à l'horizon de la perception impliquerait une limitation d'ordre extérieur qui serait contradictoire avec la spiritualité de l'être. De la formule de l'*Éthique : Nihil datur extra substantiam*, Leibniz tire cette conclusion : *Nihil datur extra monadem*; et d'ailleurs il n'ose pas dissimuler l'emprunt, même à un correspondant tel qu'Arnauld : « Ce Spinoza est plein de rêveries bien embarrassées et ses prétendues démonstrations *de Deo* n'en ont pas seulement le sem-

1. Les moments de la Philosophie de Charles Renouvier, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 26 novembre 1903, 4e année, n° 2, février 1904, p. 27.

blant. Cependant je tiens qu'une substance créée n'agit pas sur une autre dans la rigueur métaphysique, c'est-à-dire avec une influence réelle. » (Janvier 1688, *Gerhardt*, II, 133.) De ce point de vue, ne se pose plus le problème de la liaison entre le *microcosme* et le *macrocosme*. Le *macrocosme* n'existe qu'en fonction du *microcosme*, thèse dont la révolution critique montrera toute l'importance en éliminant définitivement le retour à la systématisation métaphysique dont procède la *Monadologie* proprement dite.

Or, Renouvier, qui n'a connu ou tout au moins n'a voulu étudier Spinoza qu'à travers la déformation caricaturale du fameux article de Bayle, laisse échapper précisément cette liaison de l'intériorité et de l'infinité qui est la raison d'être de la monade en tant que monade. Dans le système appelé *Nouvelle Monadologie*, il y aura derechef un *macrocosme*, constitué par une pluralité d'individus, posés indépendamment les uns des autres, par suite extérieurement les uns aux autres. La conscience, au lieu de manifester une activité dont la spontanéité débordera toute capacité d'horizon donné, apparaît elle-même comme une chose enfermée dans l'enceinte de la boîte crânienne, ou tout au moins bornée à la périphérie de l'organisme. Elle se définit comme une fonction de représentation où le *représentant* est mesuré et limité par la mesure et la limite du *représenté*, où le sujet reflète l'individualité et, pour ainsi parler, la « subjectivité » de l'objet. L'être pensant est alors vidé de tous les replis qui lui permettaient, à mesure qu'il les déroule, de faire de plus en plus étendue, de rendre adéquate, et sa science des choses et son aperception de soi. L'univers est une représentation phénoménale, cela veut dire qu'il n'y a rien de plus en lui que ce qui s'en présente du dehors par le canal des sens. Et le phénoménisme est radical : il s'applique aux données de la conscience comme aux données des sens. Ce que l'esprit saisit de sa vie interne est ramené au même niveau d'apparence et de superficialité que le contenu du monde dit extérieur; le *pour soi* n'a ni plus de consistance ni plus de profondeur que le *pour autrui*.

La négation des valeurs que le rationalisme classique avait accumulées par l'application au *Cogito* de l'analyse réflexive, explique que dès sa première démarche le néo-criticisme succombe aux difficultés artificielles qu'il a lui-même créées. Pour s'en tirer, ou avoir l'illusion de s'en tirer, il n'aura d'autre issue qu'un timide recours en grâce, un appel mystique à la foi. A en croire Renouvier,

« Lequier a fait voir, de la manière la plus frappante, avec les formules d'une subtilité profonde qui appartiennent à son génie, l'impossibilité de résoudre autrement qu'en se livrant à une sorte d'acte de foi le problème pratiquement si simple, mais théoriquement propre à nous confondre, de la distinction et affirmation simultanées du sujet et de l'objet de la connaissance. » (*Psychologie rationnelle*, 3e édit., 1912, t. II, p. 50). Et voici quelques-unes de ces formules : « Entre ce qui est représenté et ce qui représente, peut-on nier la différence?... L'objet, l'idée, deux termes toujours distincts, toujours successifs. Or, celui-là, plus éloigné de moi, à la rigueur n'est pas en moi, il n'est en moi que par son image ; et celui-ci, c'est-à-dire cette image, cette image que j'affirme m'être présente n'a laissé que son ombre sous l'affirmation qui s'y applique.... Ils sont deux principes de la connaissance, l'objet et son idée, également essentiels, également insuffisants pour la certitude, que l'on ne peut confondre sans détruire dans ses racines la notion même de la vérité, et que l'on ne peut distinguer sans se préparer l'embarras de les réunir. Pourtant, il sont unis, puisque j'existe. » A coup sûr, il n'est pas besoin de presser les détails de ce passage pour mettre en lumière le vice de méthode qui corrompt le néo-criticisme au point d'en faire, non seulement une Monadologie sans monade, mais encore, et plus encore, un Kantisme sans critique. Lequier constate d'une part une réalité, son existence ; d'autre part il postule « une notion de la vérité » telle qu'il lui est impossible de comprendre cette réalité. La défaite du rationalisme dans ces conditions est inévitable : elle est impliquée dans les termes du problème.

Or, et justement, ce qui des *Méditations métaphysiques* à la *Critique de la Raison pure* caractérise la forme moderne du rationalisme, c'est que le problème y est posé de façon inverse ; c'est que s'en trouve écartée, comme chimère et préjugé, toute notion de la vérité qui préexisterait au contact effectif entre l'esprit et la réalité. Descartes commence par affirmer l'existence du sujet pensant ; puis il réfléchit sur la nature de l'intuition rationnelle qui légitime cette affirmation, afin d'en dégager un *criterium* de la vérité. L'*Esthétique transcendantale* et l'*Analytique* procèdent de même : du fait qu'il existe une géométrie et une mécanique, il s'agit de conclure aux conditions qui fondent les jugements synthétiques *a priori* dans l'ordre de la science. Kant a souligné ce qui est essentiel à la méthode de régression critique lorsqu'il a posé sous une double

forme la question des jugements synthétiques *a priori*. En ce qui regarde mathématique et physique, il s'agira de savoir *comment* ces jugements sont possibles. Mais pour la métaphysique, le problème est de savoir *si* de tels jugements existent. La découverte de l'illusion transcendantale met hors de doute que, dans la rigueur de la méthode critique, la solution doit être négative. A quoi nous convenons que Kant a manqué le premier en restaurant dans la discussion des dernières antinomies le fantôme du monde intelligible. Mais le *criterium* élucidé par Kant, lui survit : Est *critique*, tout problème posé sous l'espèce du *Comment*, qui se résoudra par la réflexion analytique, par le progrès de la conscience et du jugement. Est *dialectique* (au sens d'*illusoire*), tout problème posé sous l'espèce du *Si*, le dilemme ne pouvant être tranché que par un pari.

Voilà pourquoi, quant à nous, nous ne trouvons, nulle part trace de pensée critique dans le néo-criticisme. Par exemple, lorqu'il traite du principe de contradiction, auquel il demandera de supporter le poids d'une ontologie finitiste, Renouvier considère toujours comme allant de soi l'éventualité d'accepter ou de rejeter ce principe. Or nous ne saurions admettre que semblable alternative réponde à quoi que ce soit dans un esprit quelconque. Il faudrait en effet, avant d'en concevoir la possibilité, avoir d'abord résolu un dilemme dont les termes paraissent implacables. Ou cet esprit à qui l'on offre soit d'accepter soit de rejeter le principe de contradiction, était déjà soumis à ce principe, et le choix dont on parle est une opération *illusoire*. Ou il ne lui obéit pas, c'est-à-dire qu'il est réduit à cet état d'indigence mentale où un élément du discours ne se distinguerait pas de l'élément contraire et ne lui apparaîtrait pas incompatible; mais alors l'intelligence de l'alternative, qui est la condition du choix, ne se présenterait pas à lui, l'opération serait *impossible*. Supposer que l'homme est libre devant les lois qui régissent l'exercice de sa pensée comme il est libre de se décider entre deux hypothèses scientifiques ou deux partis politiques, c'est à la lettre imaginer que, comme il est capable d'enlever ses lunettes et de les remettre, il a égale facilité pour en faire autant avec ses yeux.

Ce qui achève de rendre déconcertant le néo-criticisme, c'est qu'une fois le principe de contradiction introduit par un coup de force dont on ne conteste point qu'il n'a rien de rationnel, Renouvier y fait fond pour jeter la suspicion sur la valeur logique de la mathématique

moderne, pour ramener la créance au dogme d'un premier commencement du monde, et même de la création. Voilà pourquoi Couturat, dès le début de sa carrière, s'était attaché, avec tant de ferveur et de rigueur, à redresser la conscience intellectuelle des philosophes français qu'il estimait séduite et pervertie par le prestige de la culture scientifique qui était attribuée à Renouvier. Il a mis hors de doute la pétition de principe qui est à la base de la prétendue « loi de nombre ». Tant qu'on s'enferme dans le domaine des nombres *finis positifs*, on est tenu de reconnaître que le tout est plus grand que la partie. Mais la conséquence est relative à l'hypothèse. Au delà du domaine des nombres finis positifs, la thèse tombe avec l'hypothèse : des nombres infinis se reconnaîtront précisément à ce signe que le tout y est équivalent à l'une de ses parties, comme des nombres négatifs à ce signe que la somme de deux nombres négatifs est plus petite que chacun de ces nombres.

La loi de nombre n'a donc, à quelque degré que ce soit, rien à faire avec la logique; elle procède d'une attitude initiale et qui est prise à rebours de l'idéalisme moderne. L'idéalisme distingue deux espèces de nombres : les nombres *nombrés* suivant les expressions de Malebranche, et les nombres *nombrants*. Les premiers, incarnés dans les choses, ne constituent que des représentations sensibles et limitées; les seconds, relevant du seul ordre de l'intelligence, se déploient en séries infinies, de par la fécondité illimitée de la raison qui les crée. Dire que les nombres finis existent seuls, c'est vouloir qu'il n'y ait que des nombres *nombrés*; ce qui revient au postulat réaliste suivant lequel le vrai se définit, sans aucune considération du sujet pensant, par la seule image de l'objet représenté.

D'un point de vue proprement critique, le néo-criticisme serait la meilleure illustration que l'on puisse souhaiter, de cette remarque d' « Hamelin que l'illusion réaliste se retrouve au fond de systèmes très savants, en partie idéalistes ». Et, de fait, l'illusion réaliste n'est pas moins manifeste dans la seconde thèse fondamentale du néo-criticisme, dans la négation du déterminisme rationnel.

En 1897, Renouvier présentait ainsi doctrine de la causalité : « La théorie empirique de Hume et la théorie apriorique de Kant sur la causalité, toutes deux corrigées : l'une par la reconnaissance de ce concept comme loi de l'esprit et du monde, ayant son fondement et son type dans l'action volontaire qui meut, retient et détermine les idées; l'autre par la reconnaissance d'un indéterminisme phénoménal

que réclame la liberté morale. » (*Philosophie Analytique de l'Histoire*, IV, 659.) Et sans doute Renouvier croit s'être affranchi du réalisme en opposant le phénoménisme au substantialisme; mais cette opposition même implique le postulat du réalisme suivant lequel toute affirmation est représentative d'un donné. Comment, sans un tel postulat, s'expliquer que le problème puisse avoir été réduit à l'alternative de la substance et du phénomène? Un idéalisme conscient et sûr de soi ne songe nullement à éviter la substance, dont la mécanique et la chimie ont marqué la place dans l'ensemble des instruments utilisés par le savant pour la conquête intellectuelle de l'univers[1]. Il se réserve, conformément à ses principes, de ramener la substance à une relation entre un moment et un autre, à une loi de conservation. De cette relativité des notions, grâce à laquelle la doctrine Kantienne des *Analogies de l'Expérience* justifie l'apriorité des principes, Renouvier ne s'est guère avisé davantage en ce qui concerne la causalité. Voilà pourquoi sa théorie propre n'est à aucun point de vue la doctrine critique, qui d'ailleurs ne permettrait pas de violer la nécessité de la causalité immédiatement après l'avoir posée; c'est une sorte de réalisme psychologique (où se retrouve l'influence de l'éclectisme cousinien sur la formation du néo-criticisme) d'après laquelle un effet concret et déterminé pourrait être rattaché à une faculté abstraite comme la volonté. Rabattue sur le plan phénoménal, la causalité de la volonté dégénérera en contingence épicurienne. Renouvier réhabilite le *clinamen* qui, dans la philosophie moderne, apparaissait aussi suranné et aussi décrié que pouvait l'être l'éristique de Zénon d'Elée. Aussi bien, et pour éclairer la doctrine de son maître, Hamelin se réfère naturellement au *clinamen* : « Le milieu, si nous comprenons bien sa pensée, exerce sur l'individu une action qui peut dans certains cas, être déclinée par la liberté. » (Article sur *la Philosophie analytique de l'histoire*, dans l'*Année philosophique*, 1898 (1899), p. 24).

Ce n'est donc pas par hasard que le néo-criticisme ressuscite quelques-uns des dogmes les plus caractéristiques du réalisme antique; c'est par une conséquence inévitable de sa méthode qui tourne toujours l'esprit vers la représentation externe, au lieu de l'engager à se replier sur soi, à scruter les profondeurs de l'activité

1. Renouvier, moins radical qu'Hamelin, paraît avoir été, à plus d'une reprise, tenté d'atténuer la rigueur de son langage afin de se rapprocher de l'usage scientifique.

rationnelle. Le dilemme de Lequier, qui se flatte de rendre au moins possible la position libre de la liberté, est l'exemple le plus frappant, et qui eût le plus réjoui un Spinoza, du déterminisme inconscient qui commande et qui entraîne la croyance au libre arbitre.

« Si tout est nécessaire, écrit Lequier, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables et indiscernables; la distinction du vrai et du faux manque de fondement, puisque l'affirmation du faux est aussi nécessaire que celle du vrai. » (*Psychologie rationnelle*, 3e édition, 1912, II, 136.) Or, lorsque Lequier formule l'hypothèse : *tout est nécessaire*, il entend que ce *tout* auquel s'applique la nécessité, c'est à la fois l'univers dont on affirme qu'il est nécessairement déterminé, et l'esprit qui en affirme le déterminisme nécessaire. Autrement dit, Lequier commence par mettre sur un même plan comme s'ils étaient homogènes et comparables, *événements* et *jugements*; les uns se passant dans le monde : crue d'une rivière, ou chute d'une avalanche; — les autres exprimant les décisions de l'intelligence : démonstration du mouvement de la terre, condamnation à mort d'un assassin. Donc, si les événements sont nécessaires, aucun jugement ne sera libre; et, pour que les jugements deviennent libres, il faudra que les événements cessent d'être nécessaires. C'est ainsi qu'à la base d'une doctrine qui par ailleurs tient à honneur de maintenir le primat de la conscience morale contre l'hédonisme et l'utilitarisme, l'autonomie rationnelle d'un Socrate a été sacrifiée à l'indéterminisme cosmique d'un Épicure.

Nous conclurons donc. Plus l'idéalisme approfondit ses propres principes, plus il aperçoit le contraste entre deux types de nécessité : d'une part, la nécessité d'une loi intérieure à l'esprit d'après laquelle les arguments pesés par un savant impartial et averti, par un tribunal équitable et éclairé, ne peuvent pas ne pas prescrire la conclusion, c'est la *norme* sans laquelle il n'y aurait pas de discernement objectif entre le vrai et le faux ; la nécessité, d'autre part, d'une loi externe que l'esprit, en vertu même de cette norme, impose aux apparences discontinues et incohérentes de la perception pour en faire le monde organisé et intelligible de l'expérience scientifique; sans cette nécessité il n'y aurait pas de nature pour l'esprit. Que le dilemme de Lequier s'offre à titre de dilemme, c'est l'indice que l'on n'est point encore parvenu à cette distinction pourtant si simple et si nette entre la norme de l'esprit et la loi de la nature, que l'on a pris pêle-mêle les actes de l'un et les faits de l'autre, pour les aligner

sur la même file d'unités données de la même manière, nombrées dans un même total. Peu importera, dès lors, que l'on ait éliminé de son langage l'atome de matière si, effectivement, on ne retrouve dans sa pensée rien d'autre que l'atome de conscience.

Nous n'avons pas à nous excuser de la forme sans doute trop tranchante qu'a prise notre discussion du néo-criticisme. C'est un des grands mérites de Renouvier qu'il donne à ses thèses une telle netteté, une telle acuité, qu'il faut bien dire *oui* si c'est *oui*, et *non* si c'est *non*. Nous n'assurons pas que nous avons raison, du moins avons-nous donné nos raisons. Et, sans que nous ayons besoin d'insister davantage, on comprendra pourquoi nous n'avons guère à nous étonner de voir une tentative de synthèse systématique qui procède à la fois du conceptualisme hegelien et de l'atomistique renouviériste, et qui se présente par ailleurs comme un relativisme idéaliste, exposée aux mêmes difficultés qui avaient entravé l'essor du syncrétisme leibnizien. « Un instant, dit Jules Lachelier de Victor Cousin, il crut avoir démontré, par la méthode de Condillac, la philosophie de Schelling. » Quel que soit le talent, et mieux que du talent, dépensé par Hamelin, on est bien obligé de se demander si ce n'était pas une tentative également périlleuse, précaire et décevante, de vouloir faire servir la méthode de Hegel à justifier la doctrine de Renouvier.

Deuxième partie : positivisme; intuitionisme; mysticisme.

En conclusion de la première partie de cette étude, l'avenir du rationalisme ne serait nullement lié au succès d'une synthèse constructive, comme celle dont le modèle est fourni par l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*. Semblable conclusion soulève immédiatement l'objection dont M. Parodi se fait l'écho. Renoncer à la constitution d'un système déductif qui se ferme sur soi, n'est-ce pas, pour le rationalisme, un aveu d'impuissance qui l'entraînera dans de fâcheuses concessions aux doctrines adverses? « N'est-ce pas la porte ouverte, en même temps qu'au positivisme grossier d'une part, de l'autre à toutes les variétés de l'intuitionisme, voire du mysticisme? »

La question déborde telle ou telle opinion personnelle. Elle

demande à être située dans l'histoire et traitée par l'histoire; car ce qui est en cause, ce n'est rien de moins que l'attitude du rationalisme à l'égard des courants qui, depuis exactement un siècle, depuis l'époque des premiers travaux d'Auguste Comte, se sont manifestés avec le plus de force.

Or — l'on s'en est peut-être convaincu par ce qui précède — l'idée du rationalisme est loin d'être simple. Indépendamment même de la détermination de son contenu, le rationalisme comporte deux acceptions radicalement différentes. On peut tout d'abord considérer le rationalisme comme étant un système parmi d'autres systèmes, contre lesquels la loi de la concurrence vitale lui fait un devoir de lutter. Alors il se définit par un certain nombre de thèses caractéristiques, dressées en face d'antithèses correspondantes; entre les unes et les autres il faudra choisir, comme on choisissait autrefois d'être épicurien ou stoïcien, leibnizien ou newtonien. Mais, dans la tradition d'un Platon ou d'un Spinoza, le rationalisme est tout autre. Il procède d'une dialectique qui l'élève peu à peu jusqu'à l'unité radicale de l'esprit, traversant successivement divers plans, et à chacun de ces plans établissant une certaine perspective de l'univers, laquelle se cristallise en un système déterminé pour quiconque y arrête son élan. Le rationalisme, alors, ne saurait avoir de contraire. Chacune des doctrines qu'on prétend lui opposer sera réduite à n'être qu'un moment dans l'effort de compréhension totale qui, dans un sens, justifiera ce moment en tant que provisoire, qui, dans un autre sens, donnera le moyen, et imposera l'obligation, de le dépasser. C'est cette interprétation que nous avions eu l'occasion d'exprimer, il y a quelque vingt ans, à la fin de l'article *Spinoza* de la *Grande Encyclopédie* : « L'affirmation spinoziste comprend en elle le naturalisme, la rationalisme, l'idéalisme, le panthéisme; elle est l'identité de ces quatre doctrines, comme elle est aussi le déterminisme et la liberté, l'utilitarisme et le mysticisme. »

Entre les deux formes caractéristiques du rationalisme, l'alternative, selon nous, dépend de la distinction entre une philosophie de la représentation, qui s'arrête au point frontière où *donnant* et *donné* entrent en contact, et une philosophie du jugement chez qui le *donnant* se définit par la capacité d'aller au delà du *donné*. Suivant la première, le conflit des doctrines est imaginé comme un choc d'atomes qui sont absolument durs et imperméables; le rationalisme apparaît d'autant plus *pur* qu'il exclut tout ce qui n'est pas

lui. Suivant la seconde, un tel conflit ne peut qu'inviter à retrouver, sous les oppositions apparentes des terminologies, la réalité des fonctions qui s'étagent aux différents degrés de la vie spirituelle; le rationalisme est d'autant plus *profond* qu'il sait mieux, entre chacune de ces fonctions, distribuer les rôles et les places.

Quand donc M. Parodi nous interroge sur les périls de toute sorte auxquels nous exposerions le rationalisme, nous sommes à notre tour tentés de lui demander si le moyen le plus sûr d'accroître ces périls, ne serait pas de prétendre « fermer la porte » au positivisme, à l'intuitionisme, même au mysticisme, en restreignant aux limites de la représentation individuelle la capacité de la raison. L'étroitesse et la stérilité de ce qui passerait alors pour le rationalisme, ne seraient-elles pas susceptibles de légitimer dans son origine, de fortifier dans son crédit, l'appel aux puissances ou facultés irrationnelles, devenu inévitable pour rétablir, par delà l'enceinte d'une conscience toute subjective et toute phénoménale, les valeurs de nécessité et d'universalité dont ne peut se désintéresser ni le travail de la science ni le progrès de la justice?

A. — *Positivisme.*

Allons droit à la difficulté. Le positivisme, en tant qu'il serait un dogmatisme contraire et imperméable au rationalisme, ne se présente plus aujourd'hui que sous un seul aspect, celui du *réalisme social*. Or le réalisme social a éclaté au lendemain de la Révolution française comme une réplique du parti conservateur et traditionaliste à l'idéologie du XVIIIe siècle. Un écrivain qui avait une curieuse obsession du renversement dans les idées et dans les termes, comme le génie de l'antithèse et du contre-pied, « utilise », pour la restauration de la foi, les doctrines les plus « subversives » du XVIIIe siècle : le sensualisme et le nominalisme. Sur le modèle, et à l'encontre tout ensemble, de la statue qui est odeur de rose, de Bonald forge l'idole de la société où se dépose le Verbe de Dieu; la raison est une révélation transformée.

On sait quelle stupéfaction souleva cette transposition hors de la conscience, cette *aliénation*, de tout ce qui avait été jusque-là considéré comme appartenant à la personne humaine et comme constituant son intimité : « Ce n'est point l'esprit humain (écrivait Maine

de Biran, en 1818, après avoir lu les *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales*), ce n'est aucun entendement individuel qui est le siège, le véritable sujet d'inhérence des notions ou des vérités dont il s'agit (*les notions universelles*); mais c'est la société qui, douée d'une sorte d'entendement collectif différent de celui des individus, a été imbue dès l'origine par le don du langage et en vertu d'une influence miraculeuse exercée sur la masse seule indépendamment des parties; l'individu, l'homme n'est rien; la société seule existe; c'est l'âme du monde moral, elle seule reste, tandis que les personnes individuelles ne sont que des phénomènes. Entende qui pourra cette métaphysique sociale.... » (*Œuvres inédites*, Édit. Naville, t. III, 1859, p. 208.)

Entre *psychologisme* et *sociologisme*, les positions sont donc prises depuis plus d'un siècle, avec une entière netteté. Comte poussait si loin l'antithèse qu'il contestait l'existence de la psychologie comme discipline indépendante. Durkheim, tout au contraire, a estimé que l'insertion du psychologique entre le physiologique et le sociologique justifiait la superposition et la hiérarchie de trois ordres de réalité : « Si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières, et, par suite, les débordent? Le rapport qui, dans cette conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales; car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-

à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective. » (Représentations individuelles et représentations collectives, *Revue de Métaphysique*, 1898, p. 294.)

Nulle part l'interprétation dogmatique du positivisme sociologique ne s'est définie à elle-même avec une telle netteté, avec une telle profondeur. Le contenu des représentations collectives s'impose du dehors à la conscience ; il n'est pas justiciable d'une critique rationnelle portant sur la valeur intrinsèque du contenu. Peu importe, par exemple, que des religions se réclament de mythes américains ou australiens, de légendes crétoises ou palestiniennes; elles acquièrent la même valeur d'objectivité, du moment qu'on leur assigne pour objet véritable et pour fondement le *substrat* social, qui est une réalité transcendante par rapport aux individus. « Toute notre étude, écrit Durkheim à propos de la croyance à l'efficacité du culte, repose sur ce postulat que ce sentiment unanime des croyants de tous les temps ne peut pas être purement illusoire. » (*Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 1912, p. 596.) A ce postulat sont incapables de satisfaire des théories comme le *naturisme* ou *l'animisme*, qui ramènent la religion à « un système de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible » (p. 115). Par contre (p. 461), « l'extrême facilité avec laquelle les forces religieuses rayonnent et se diffusent n'a rien qui doive surprendre si elles sont généralement conçues comme extérieures aux êtres en qui elles résident. Or c'est bien ce qu'implique la théorie que nous avons proposée. Elles ne sont, en effet, que des forces collectives hypostasiées, c'est-à-dire des forces morales. » L'extériorité des représentations collectives par rapport à l'individu, voilà l'hypothèse qui est à la base du réalisme social. Cette hypothèse apparaît corrélative de ce que l'on pourrait appeler un *réalisme psychologique*, c'est-à-dire de la supposition d'une pluralité d'individus, possédant ou plutôt enfermant chacun une conscience avec un horizon borné dans l'espace par la limite physique de leur individualité : sans un tel réalisme psychologique, ni l'extériorité par rapport à la conscience de l'individu ne serait concevable, ni par suite la possibilité de telle chose qu'une « conscience sociale ». Or, pour qui se place au point de vue de l'idéalisme rationnel, réalisme psychologique et réalisme social ne sont plus que deux espèces d'un même genre. Le problème essentiel ne serait point du tout de savoir si les valeurs du vrai, du bien, sont ou *intérieures* ou *extérieures* à l'individu; car la conscience cesse

d'être contenue dans l'individu et relative à lui. L'individu n'est rien d'autre qu'un point de départ, un point de vue, pour le progrès d'intelligence qui parvient à fonder le monde de la perception et de la science sur des rapports intrinsèquement justifiés et, par suite, universels.

La difficulté, comme aussi la nécessité, de saisir la position véritable de l'idéalisme rationnel est mise en évidence, dans l'ordre spéculatif, par la confrontation des formules proposées l'une par Leibniz, l'autre par Taine, au sujet de la perception extérieure. Leibniz parle de « *songes bien liés* ». Il entend dire que, sans avoir à sortir du plan idéal de la perception, par le seul effet d'une coordination réciproque, l'esprit constitue un système de coexistences, dont par l'abstraction de l'ordre des places il dégagera la notion d'espace : le *macrocosme* s'organise à l'intérieur du *microcosme*. Taine parle d' « *hallucination vraie* » : il verse le contenu du *microcosme* dans le cadre vide et préexistant d'un *macrocosme*, arrachant à la conscience ses représentations subjectives pour les projeter dans l'*absolu* d'un espace *qu'il suppose déjà donné comme le contenant des consciences individuelles*. Taine ne se dissimule nullement, d'ailleurs, le caractère absurde et fantastique de l'opération; aussi invoque-t-il à ce propos la finalité transcendante de la nature : « Le jugement localisateur... en soi... n'est qu'une illusion le plus souvent utile, une erreur foncière que la nature et l'expérience ont construite en nous et établie en nous à demeure, pour en faire un préservatif de notre vie et un organe de notre action. » (*De l'Intelligence*[1].) Comment expliquera-t-on qu'un penseur, qui voulait passer pour empiriste et positiviste, se résigne à tenir pareil langage, sinon parce que, supposant acquis le réalisme sensualiste de Berkeley et de Stuart Mill, il n'aperçoit aucun autre moyen pour éviter le paradoxe du solipsisme? Et un embarras identique rend compte de la marche identique que le réalisme a suivie dans l'ordre pratique. Afin de ne pas être contraint de répéter avec Renan que l'homme fait la sainteté de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime, afin d'échapper à la menace d'effondrement que fait peser sur

1. IIe partie, liv. II, ch. II, § 3, 5e édit., 1888, t. II, p. 148. — Cf. Ire partie, liv. III, ch. II, *sub. fine*, t. I, p. 236 : « Il semble donc que la nature se soit donné à tâche d'instituer en nous des représentants de ses événements, et qu'elle y soit parvenue par les voies les plus économiques. »

les valeurs morales et religieuses la subjectivité du phénoménisme individualiste, il n'y avait pas d'autre parti à prendre que de projeter ces valeurs dans un *absolu* de la société *qui est, lui aussi, le contenant des consciences individuelles*, à qui l'on attribue, pour le rendre indépendant, une capacité *sui generis* de représentation et de prescription.

Suivant l'idéalisme rationnel, il n'y a ni individu en soi, ni société en soi. L'individuel et le social demeurent des caractères qui marquent à ses différents degrés l'organisation progressive des jugements pratiques; ce sont des prédicats qui ne sauraient, sans préjugé ontologique, être érigés en *suppôts* d'existence, en *substrats*. Aux yeux d'un observateur impartial et désintéressé, synthèse individuelle et synthèse sociale se présenteront comme synthèses également « subjectives », également soumises à l'*instrument judicatoire*, à l'intelligence, qui dans un cas et dans l'autre exerce son même droit de discernement entre les associations d'ordre externe et les liaisons fondées en vérité. Du point de vue critique, il ne conviendra donc pas de supposer que « sacré et profane forment un cadre essentiel de la pensée, posé pour ainsi dire *a priori* [1] ». La transcendance du sacré par rapport à l'individu est, par définition, un concept *nouménal*, c'est-à-dire que c'est une illusion transcendantale de l'homme. Par suite, ou il faudra réintégrer dans le tissu des phénomènes la foi à la transcendance, en faire une apparence immanente à la chaîne des événements purement humains; ou bien on devra renoncer à prétendre que l'on garde l'attitude proprement scientifique.

Voici deux textes qui s'offrent opportunément à nous pour illustrer notre thèse. Dans l'un, il s'agit de la fixation des dates pour la période antérieure à l'ère des Olympiades : « Le peuple juif, seul, échappe, par ses traditions sacrées, à ce vice chronologique qui entache de mensonge les plus beaux récits, ou leur ôte une certitude évidente. » (Dreyss, *Chronologie universelle*, 4e édition, Ire partie, 1873, p. 16.) Dans l'autre, il s'agit de l'authenticité des deux Testaments : « S'il possédait les autographes des écrivains sacrés, le théologien aurait, dans toute sa pureté, la parole de Dieu. » (R. P. J.-R. Bonhomme, O. P. Les preuves scripturaires de la Théologie, *Revue Thomiste*; 15e année, n° 3, juillet-août 1907, p. 333.) D'après

1. Durkheim, sur le mot *Sacré*, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, fascicule 18, *Bulletin*, 17e année, 1 et 2, janvier-février 1917.

ces textes, le *sacré* consiste à découper dans le tissu de la littérature historique un certain fragment que de son autorité privée, tel ou tel individu, dans l'espèce Dreyss ou M. Bonhomme, s'attribue le droit de mettre *hors la loi* de l'histoire. Les motifs de leur conduite seront, pour reprendre la terminologie de Pascal, ou de *fantaisie* ou de *sentiment*; ils auront leur origine dans une illumination soudaine ou dans une tradition ecclésiastique — peu importe, du moment qu'ils échappent à l'autorité de la raison.

Et qu'est-ce qui caractérise la raison? Il est facile de l'établir par l'exemple de la physique. Du jour où avec Galilée et Descartes elle a cessé de distinguer entre la matière du ciel et la matière de la terre, la physique s'est constituée à l'état de science. En tant que science, la discipline qui a pour objet l'humanité (pour laquelle il est fâcheux de n'avoir pas réservé le nom d'*anthropologie*) n'a pas à distinguer davantage entre la matière dite du *sacré* et la matière dite du *profane*. Et de fait, par une sorte de corollaire de la révolution cartésienne, c'est sur ce principe que, dès le milieu du XVIIe siècle, Spinoza et Richard Simon fondaient l'exégèse rationnelle. Ils renoncent à pratiquer, sur les « espèces sensibles » d'un livre présumé sacré, cette magie de la transsubstantiation qui leur confère une valeur ontologique par delà leur contenu scripturaire. Ils substituent à la superstition du sacré en tant que sacré l'intelligence du sacré en tant que représentation subjective, en tant que croyance. L'historien expliquera la vénération des différents peuples pour leurs Écritures saintes, en suivant la même méthode que l'astronome placé devant l'image optique du soleil, ou le psychologue devant la croyance du vulgaire à la liberté d'indifférence.

L'attitude à prendre vis-à-vis du positivisme sociologique se précise donc. Le positivisme (ainsi qu'il est arrivé pour tant d'autres doctrines) a marqué sa fécondité par la divergence même des courants de pensée qui procèdent de lui. La dissociation, d'ailleurs, sera d'autant plus facile à marquer ici et à comprendre qu'elle souligne l'incompatibilité des tendances opposées dont consciemment Comte a tenté la synthèse, dont à certains égards il n'a été que le véhicule. Il est vrai que Comte est demeuré le disciple des pontifes de la Restauration, qu'il a poussé jusqu'au néo-fétichisme la rétrogradation de pensée que ceux-ci arrêtaient à l'ère chrétienne ou tout au moins à l'ère mosaïque. Mais il est vrai aussi que le positivisme a retenu,

de l'héritage légué par les Encyclopédistes, la considération de l'histoire que Condorcet avait érigée en philosophie du progrès, que Lagrange avait appliquée à la genèse de la mécanique rationnelle. La tendance dogmatique qui pousse le savant à poser la réalité absolue de son objet, et qui, si l'on passait à la limite, aurait pour effet de convertir l'aliéniste aux hallucinations de l'aliéné, l'ethnographe au délire collectif des sociétés inférieures, trouve ainsi un correctif puissant et salutaire dans l'exercice d'une fonction résolutive qui appartient en propre à la raison et à qui la critique historique fournit un instrument approprié.

« Dans une église de village en Danemark, raconte Höffding, la coutume de s'incliner en passant devant un certain endroit du mur de l'église, s'était conservée jusqu'au XIXe siècle; mais personne n'en savait la raison, jusqu'au jour où le badigeon ayant été gratté une peinture de la sainte Vierge fut trouvée sur le mur; ainsi la coutume avait survécu de trois cents ans au catholicisme, qui l'avait fait naître; c'était une partie de l'ancien culte qui s'était conservée. » (*Philosophie de la Religion*, trad. Schlegel, p. 138.) Le moment où se fait le grattage du badigeon rend en quelque sorte tangible l'opposition et la séparation entre les deux interprétations du positivisme sociologique. Avant l'opération, on est en face d'un mur blanc, devant lequel la communauté accomplit un geste rituel dont l'origine et la justification demeurent inconnues : *consequentiæ absque praemissis*. Il n'y a donc qu'une ressource : dessiner sur la blancheur du mur le reflet prétendu, évoquer l' « image virtuelle » d'une représentation collective. La causalité universelle et transcendante de la société supplée ainsi à l'ignorance du fait explicatif. La psychologie, tant qu'elle laissait échapper le déterminisme inconscient des actes humains, ne pouvait empêcher de laisser s'introduire la causalité d'une faculté abstraite telle que la volonté. Un processus analogue paraît inévitable en sociologie, chaque fois qu'un problème se trouve posé sans que l'on puisse disposer de l'instrument nécessaire pour le résoudre, c'est-à-dire de l'investigation historique. Et telle serait la raison principale pour laquelle la littérature de l'ethnographie donne si aisément occasion au réalisme métaphysique.

Dans l'ordre de la sociologie comme dans tout autre ordre de recherche, le recours à la métaphysique disparaît dès que le savant est mis en possession de l'antécédent qui permet de conditionner le conséquent considéré sous son aspect spécifique. Les philosophes

du Moyen âge se servaient de l'horreur du vide, non qu'ils eussent un goût exagéré pour les hypothèses purement abstraites, non qu'ils manquassent à aucune règle du plus rigoureux raisonnement expérimental, mais tout simplement parce que leur faisait défaut la donnée initiale : le phénomène de la pesanteur de l'air. De même, dans tout domaine où il est en état de substituer à la supposition d'une origine sociale l'observation d'une tradition historique, le positivisme passe du plan dogmatique au plan critique. Montaigne l'a montré avec une telle lucidité que toute insistance après trois cents ans semble bien superflue : les démarches collectives dont la mémoire individuelle est incapable de retracer les débuts sont explicables comme produits de la coutume, exactement au même titre que les habitudes dont chacun peut suivre en lui-même le progrès et l'enracinement. Lorsque l'on était borné à la représentation statique, la société apparaissait comme une puissance de commandement à la fois extrinsèque et transcendante : « Les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont iustes, mais par ce qu'elles sont loix : c'est le fondement mystique de leur auctorité. » La recherche historique les ramène sur le plan de la nature : « Les loix... grossissent et s'anoblissent en roulant comme nos rivieres; suyvez les contremont iusques à leur source, ce n'est qu'un petit sourgeon d'eau à peine recognoissable. » Le rapport de la psychologie et de la sociologie est donc, en fonction du temps, symétrique de celui que la découverte de Newton a établi, en fonction de l'espace, entre la physique terrestre de Galilée et l'astronomie de Kepler.

Y a-t-il à craindre qu'en accueillant ainsi le positivisme, avec l'orientation historique et critique à laquelle il est redevable de sa signification solide et durable, la philosophie rationaliste s'affaiblisse sous prétexte de s'assouplir? Nous ne le croyons nullement. Mais il est clair qu'à l'objection, qui nous est faite du point de vue d'un rationalisme du concept, nous ne pouvons, pour notre part, répondre que du point de vue d'un rationalisme du jugement.

Suppose-t-on que la pensée humaine tend nécessairement au concept, c'est-à-dire qu'elle doit se donner pour tâche d'extraire d'un ensemble de phénomènes un ou plusieurs caractères généraux qui en expriment l'essentiel et le permanent, alors il en résulte qu'il y aura entre le rationalisme et le positivisme tout à la fois *antinomie*

et *solidarité*. Il y a *antinomie* en ce qui concerne les conclusions. Pour le rationalisme le fait n'est jamais que le substitut du droit : l'universalité est le signe de la nécessité. Pour le sociologisme la norme impérative par rapport à l'individu dérive d'une loi positive qui est inhérente au substrat social : le collectif est la source de l'universalité sur laquelle s'appuie une nécessité de fait.

Mais cette opposition dans les conclusions ne doit pas nous dissimuler la *solidarité* dans les prémisses. Afin de relier d'une façon continue la « mentalité commune » des modernes aux représentations collectives qui seraient « le prototype de l'idée de force (le *mana*, le *wakan*, l'*orenda*, le principe totémique, noms divers donnés à la force collective, objectivée et projetée dans les choses) », Durkheim n'hésitait pas à prolonger jusqu'à la période contemporaine le règne de la scolastique péripatéticienne, comme si la critique de la causalité chez Malebranche (et chez Geulincx), reproduite et vulgarisée par Hume, n'avait pas fait de la négation de tout réalisme dogmatique l'introduction nécessaire à l'intelligence de la pensée scientifique. Et tout l'ouvrage sur les *Formes élémentaires de la Vie religieuse* consiste à refondre, en fonction pour ainsi dire l'un de l'autre, les deux concepts de totémisme et de religion, de telle manière que leurs cercles d'extension logique paraissent contenir des parties communes.

Inversement on sait quelle place essentielle le néo-criticisme attribue à l'interprétation dynamiste de l'action volontaire, qu'il s'efforce de concilier avec le relativisme de la mécanique rationnelle. On sait aussi avec quelle insistance Renouvier retient et développe, sous réserve d'en fournir une justification de droit dans l'esquisse d'une cosmogonie et d'une eschatologie, les mythes des primitifs sur la création, sur la chute, sur le règne millénaire. Rationalisme du concept et positivisme du concept ont besoin d'une matière identique pour l'élaboration de leurs systèmes respectifs.

Or ce que nous appelons le rationalisme du jugement dissipe tout d'abord le mirage d'une essence qui s'appliquerait également à tous les stades de la civilisation et à toutes les périodes de l'histoire. Son but est, en effet, de pratiquer ce qui est l'office propre du jugement : le discernement des valeurs, la séparation entre les traditions externes et la vérité interne. L'inquiétude qui est manifestée vis-à-vis de l'idéalisme critique au nom des principes hameliniens de déduction, semble parallèle à l'inquiétude exprimée par Durkheim,

dans un chapitre très significatif de l'ouvrage que nous rappelions, à l'égard des résultats, pourtant si considérables, de l'étude consacrée par M. Lévy-Bruhl à la mentalité *prélogique* des sociétés inférieures. C'est que, là par la réflexion sur l'avènement de la science exacte ou de la morale rationnelle, ici par l'interprétation positive des recherches ethnographiques, la possibilité se trouve également contestée d'atteindre un concept en tant que tel, c'est-à-dire susceptible d'une extension universelle. Par exemple, les documents si nombreux et si curieux que l'ethnographie fournit relativement aux idées « primitives » sur les nombres, se répartissent d'eux-mêmes sur deux plans. D'une part, les pratiques, à la fois rudimentaires et complexes qui servent au calcul, précèdent l'usage d'une numération régulière, ils la préparent, ils sont susceptibles d'une vérification qui montre, sous la diversité des expressions verbales et des représentations figurées, l'identité des relations intellectuelles : nous comprenons de la même façon que *quatre-vingt-dix* équivaut à *nonante* ou XCIV à 94. Au contraire, les « représentations collectives » qui attachent une vertu « mystique » à la Trinité ou une fatalité mauvaise à *treize*, sont des habitudes tenant à des associations qui se font dans l'histoire, qui se défont par l'histoire.

Le langage véhicule avec la même indifférence l'expression du mensonge et l'intelligence de la vérité; la société laisse également pousser sur son sol la tradition du mal et la conscience du bien. S'attacher à la forme abstraite du langage ou de la société, en se désintéressant du contenu concret de la pensée dont la pensée seule peut juger, n'est-ce pas entretenir et prolonger ce qui est le mal par excellence : la confusion de valeur entre l'imitation extrinsèque et la légitimation intrinsèque, entre ce qui a été et ce qui doit être? Les divisions et les souffrances dont l'humanité actuelle pâtit si terriblement, n'ont-elles pas leurs racines les plus profondes dans ce fait que la plupart des hommes, encore aujourd'hui, sont dressés tout ensemble, et à ne pratiquer l'arithmétique que comme on pratique l'orthographe, et à respecter l'orthographe comme il ne faut respecter que l'arithmétique? Par contre, à la condition de laisser tomber dans l'histoire ce qui vient de l'histoire, il devient possible d'affranchir la raison, de lui assurer la possession solide et permanente de ce qui est bien à elle. Le *Tractatus Theologico-politicus* explique les religions positives par leur adaptation aux besoins du gouvernement politique et de l'éducation sociale; il leur accorde

ainsi le fondement d'une « certitude morale » (et la théorie spinoziste, reproduite et vulgarisée par Bayle, a passé de là chez Kant par l'intermédiaire de Mme de Warens, c'est-à-dire de Jean-Jacques Rousseau). Le *Tractatus* est l'introduction à la doctrine de l'*Ethique*, qui élève au-dessus des mythes historiques et des lois collectives la religion en esprit et en vérité. Ou — si l'on veut détacher cette thèse de la référence au christianisme, qui conserve quelque chose de passionnant et d'un peu obscurcissant — les fragments d'un Xénophane de Colophon permettent d'apercevoir, avec une irrécusable netteté, la connexion entre la critique positiviste et l'affirmation rationaliste. L'orthodoxie des cultes traditionnels y est résolue par des considérations ethnographiques : le Dieu des Nègres est noir, avec un nez épaté; le Dieu des Thraces a des yeux bleus et des cheveux rouges. Mais le Dieu des philosophes et des savants, c'est l'unité spirituelle, d'où est exclu tout ce qui viendrait compromettre la pureté intellectuelle de l'idée et la pureté morale du cœur.

B. — *Intuitionisme et Mysticisme.*

Le problème de l'intuition a été posé avec précision dans l'histoire de la philosophie. L'image de l'intuition est empruntée au sens de la vue : dès que la lumière paraît, immédiatement, l'œil aperçoit l'objet éclairé. L'intuition sensible comporte donc deux caractères : immédiation de la connaissance, présence de l'objet. La question est de savoir si l'union de ces deux caractères peut encore être maintenue alors que la notion de l'intuition est détachée du sensible pour être transportée par métaphore au domaine supra-sensible. C'est ce qui se produirait chez Platon, du moins si l'on prend au pied de la lettre l'expression de κόσμος νοητός; c'est en tout cas ce qui a lieu chez Aristote puisque, suspendant toute la construction syllogistique à l'immédiateté des essences spécifiques, il est amené à invoquer une αἴσθησις τοῦ καθόλου.

Or, réunir ainsi, d'une part l'immédiateté de la sensation, d'autre part l'universalité du concept, c'est manifestement fabriquer de toutes pièces, pour apporter une justification ontologique à la déduction conceptuelle, une faculté qui ne correspond à aucune opération effective de l'esprit humain. Toute donnée de sentiment est particulière et concrète; toute conception des universaux est due à

une abstraction et à une généralisation qui, supposant un processus méthodique d'élaboration, sont de toute évidence des *médiations*; de sorte que l'intuition rationnelle apparaît comme une sorte de monstre logique, comme une contradiction dans les termes.

Cette conclusion est liée, et subordonnée, à la doctrine même qu'elle réfute. Suivant Aristote, l'intelligence est d'abord représentation; le type normal du connaître est fourni par l'intuition sensible, acte commun du *sentant* et du *senti*. Sur cette intuition vient se greffer le *processus* qui peu à peu enlève leur chair aux représentations imaginatives pour les réduire au squelette du schéma conceptuel. On rêve de refaire, au terme de ce *processus*, dans l'universel abstrait, entre le *généralisant* et le *généralisé*, l'unité du sujet et de l'objet que la perception immédiate avait cru saisir dans l'individuel concret. Il est aisé de prouver que ce rêve est illusoire, ou, si l'on préfère, que le postulat réaliste a précisément consisté à poser le problème dans des termes tels que d'avance la solution en apparaît illusoire.

Mais la théorie idéaliste de la connaissance est radicalement autre, depuis le jour du moins où la découverte d'une mathématique analytique a permis de lui donner pour base l'opposition de nature entre l'intuition proprement spatiale et la relation purement intellectuelle, entre la passivité de la représentation et la spontanéité de la raison. D'après Descartes, l'étendue géométrique dérive du mouvement, le mouvement figuré n'est lui-même que l'expression, que l'illustration, du mouvement accompli dans l'intérieur de la pensée, lorsque l'esprit tisse les longues chaînes des idées claires et distinctes. Aristote croyait que le géomètre tire de la vue du solide concret l'image d'un solide abstrait, puis retire au solide ses diverses dimensions pour descendre jusqu'au quasi-néant du point. Mais l'objet de la mathématique cartésienne, c'est un système que l'esprit a formé peu à peu, en allant du simple au complexe, en combinant un ensemble qui est indivisible parce qu'il consiste en rapports qui sont des actes idéaux et internes. Tandis que l'abstraction conceptuelle est naturellement lestée *vers le bas*, condamnée à se retourner sans cesse du côté de l'intuition sensible pour ne pas perdre le contact du réel, l'intelligence du rapport, qui est le propre du jugement, se charge au contraire *par le haut* : le processus d'unification ne saurait prendre conscience de lui-même sans découvrir en soi l'unité comme sa raison d'être, et cette découverte qui fait remonter à sa

source tout le développement de la vie spirituelle, constitue précisément l'intuition. Jugement et intuition intellectuelle sont solidaires dans le rationalisme cartésien, que nous tenons pour le rationalisme authentique, comme intuition sensible et concept dans le pseudo-rationalisme des péripatéticiens.

De la solidarité entre l'intuition pure et le jugement, Spinoza pousse les conséquences jusqu'à une doctrine dont la richesse et la profondeur risquent d'écraser ses interprètes. Tout au moins est-il assuré que la clé de l'*Éthique* est dans la distinction des trois genres de connaissance qui permet d'en disposer le contenu suivant trois plans : *imagination* qui affirme la discontinuité et l'extériorité des individus — *science* qui réintègre l'être dans la continuité de la nécessité universelle — *intuition* qui le fait participer du dedans à l'unité intime, à la productivité éternelle de la substance. A travers ces trois plans la philosophie de la nature apparaît sous trois aspects différents : la perception immédiate de l'espace, laquelle isole chaque objet pour en faire un absolu, cède la place à la loi qui ramène les mouvements particuliers à n'être que les fragments d'un seul et même mouvement d'ensemble; et cette loi elle-même a sa raison dans l'intellectualité de l'étendue, dans l'attribut qui exclut toute division et toute multiplicité, qui exprime la capacité divine de l'essence à se réaliser comme existence. La spiritualisation de la nature est, chez Spinoza, la face externe, le corollaire de la dialectique par laquelle s'accomplit la spiritualisation de l'esprit. L'âme, définie comme l'idée du corps, participe à la transformation du corps. Il faut dire plus; cette transformation est l'œuvre de la spontanéité intellectuelle, et d'autre part, l'idée se réfléchissant inévitablement en idée de l'idée, tout progrès dans la conception de la nature est un progrès de la conscience elle-même qui, cessant d'être rivée à la forme immédiate et individuelle du *cogito*, s'approfondit et s'élargit jusqu'à se rendre adéquate à l'unité totale et infinie de la *cogitatio*. La conscience spinoziste traverse ainsi les différents plans de l'être, discontinuité des moments dans la représentation imaginative du temps—continuité indéfinie d'existence dans la durée—enfin intuition d'éternité, qui est un sentiment interne, une expérimentation directe : *Sentimus experimurque nos æternos esse.*

L'opposition prétendue entre le rationalisme et l'intuitionisme est donc le résultat d'un contresens sur la nature des fonctions

intellectuelles. Ce contresens a été dissipé au XVIIe siècle, lorsque l'école cartésienne a substitué le progrès interne des relations intelligibles à la hiérarchie péripatéticienne des concepts. Et maintenant il se trouve que cette opposition a reparu de façon à devenir, comme le constate M. Parodi, une menace pour l'avenir de la spéculation rationnelle. Qui convient-il donc d'en accuser, sinon les penseurs, accrédités vers la fin du XIXe siècle, qui se sont réclamés du rationalisme alors qu'ils en laissaient échapper toute la signification intrinsèque? Ne voit-on pas Taine, par exemple, glisser sous le patronage du spinozisme ce qui en est exactement et expressément le contraire, à savoir les théories scolastiques des concepts généraux et des facultés abstraites, auxquelles les succès éphémères de Cuvier et de Cousin avaient apporté un regain d'actualité? N'est-ce pas encore Taine qui, en 1876, érivait à Renan, parlant de Marcelin Berthelot? « Pour Dieu qu'il laisse là son Kant, un philosophe surfait dont pas une théorie n'est debout aujourd'hui et qu'Herbert Spencer, Stuart Mill, toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza. » (*Vie et Correspondance*, IV, 11.)

Aujourd'hui, grâce surtout à M. Bergson, rien peut-être ne semble aussi unanimement *surfait* que la psychologie associationiste et l'évolutionisme spencérien. Leur erreur radicale s'est dévoilée, d'avoir substitué l'image d'une représentation discontinue à l'intelligence intime du réel, d'avoir renversé l'ordre normal de l'adaptation par ce postulat que le dehors fabriquerait le dedans. Mais alors dans quel mépris de ses propres intérêts spirituels le rationalisme méconnaîtrait-il la bienfaisance souveraine de l'œuvre bergsonienne? Une critique de l'intelligence, qui est avant tout une critique de l'*Intelligence* de Taine, ne doit-elle pas tourner, en fin de compte, au profit de l'intellectualisme authentique? Et n'est-ce pas cette conclusion que Delbos marquait, ici même, avec sa double autorité d'historien et de philosophe? « L'intellectualisme n'abdique pas, il prend plutôt conscience de sa véritable signification quand il reconnaît que le réel est essentiellement et indivisiblement un, que les actes successifs d'abstraction par lesquels la pensée travaille à le résoudre ont pour effet, non pas de créer des éléments en soi, mais de fixer aussi loin que possible de son centre les points d'où elle partira pour revenir à elle-même » (1897, p. 382).

Le problème du mysticisme est plus complexe que celui de l'intuitionisme. Le mysticisme est dans son fond, *en droit* si l'on veut, une aspiration à la spiritualité pure. Cela n'empêche pas que, *en fait* et dans l'histoire, il a été perpétuellement entraîné sur la pente inverse, qui ramène à la matérialité. En un sens la vie intuitive est aussi la vie unitive. Le rationalisme serait le mysticisme s'il était permis d'employer sans équivoque ce mot, pour désigner une reprise de l'esprit par lui-même à la source de sa spontanéité et de son universalité, alors que cette reprise, par son caractère de continuité intellectuelle et méthodique, s'accompagnera d'une certitude et d'une sécurité qui excluent les alternatives d'espérance et de crainte, d'exaltation et de dépression, auxquelles la littérature de la mysticité doit son charme esthétique. Dans le *Scholie* final où Spinoza dévoile l'inspiration maîtresse de l'*Éthique*, la conscience du sage n'est-elle pas explicitement définie *conscience de soi*, *conscience des choses*, *conscience de Dieu?* D'autre part, lorsque M. Parodi s'inquiète que l'idéalisme critique aille ouvrir la porte à toutes les « variétés » du mysticisme, l'allusion est manifeste à l'ouvrage où William James a essayé de justifier en bloc le chaos des croyances qui se présentent comme religieuses — traditions ecclésiastiques ou illuminations individuelles — détournant à la gloire du mysticisme le thème favori des dilettantes et des libertins :

Qu'importe le flacon, pourvu qu'on ait l'ivresse?

La question que nous pose M. Parodi exige donc qu'avant de décider si toutes ces « variétés » seront effectivement inséparables les unes des autres, nous demandions au rationalisme du jugement l'effort de tracer autour d'une certaine méthode de spiritualité une ligne de démarcation telle qu'en soit exclu tout ce par quoi s'introduirait la tentation d'un retour clandestin à la transcendance de la lettre, ou d'une soumission oblique au primat de la force.

Pour M. Parodi, si je l'ai bien entendu, toute doctrine serait suspecte de mysticisme qui « pose un inconscient antérieur à la pensée distincte et supposé par elle, comme le font la grande majorité de nos contemporains, de Durkheim ou de M. Bergson à M. Brunschvicg.... » A quoi M. Parodi ajoute immédiatement qu' « il n'y a sans doute pas d'inconscient absolu ». Mais le point est de savoir si l'inconscient (accepté ou nié) peut être conçu comme *absolu*, et cela dépend de savoir ce qu'est la conscience, et en quoi elle-même sera

regardée comme un *absolu*. Or, suivant le dogmatisme qui s'attache aux thèses des antinomies kantiennes, la conscience est doublement un absolu. Elle l'est sous son aspect de conscience psychologique parce que, modelée sur l'imagination de l'objet fini, elle est représentation d'états donnés à titre de réalités discontinues. Elle l'est sous son aspect de conscience morale, parce qu'alors elle est liée au concept d'une loi qui s'impose en tant que loi, sans laisser aucune place à la résolution critique, à l'examen « judicatoire ». De ce point de vue, tout effort pour promouvoir la vie de l'âme au delà du cercle de la représentation phénoménale, au delà du règne de la loi prescrite, serait condamné comme devant entraîner la négation et la disparition de la conscience, comme destiné à se perdre dans la nuit du mysticisme.

Et la déduction est en effet rigoureuse, *à partir des postulats néo-criticistes*. Mais, de ces postulats, la psychologie contemporaine a fait justice. Pour M. Bergson, en particulier, la conscience ne saurait s'arrêter, comme ferait la perception extérieure, au plan phénoménal; par-dessous l'immédiat apparent, elle creuse et elle approfondit, toujours préoccupée de diminuer la distance entre nous et nous, jusqu'à découvrir notre réalité véritablement immédiate : le rythme de vie qui nous constitue à chaque instant dans la mobilité de notre devenir. La conscience se reconquiert ainsi sur l'inconscient. Et sans doute ce qu'elle met au jour c'est une « masse ignée de métaux en ébullition » qui étaient recouverts par la « pellicule solide et froide » des lois sociales et des règles morales. Seulement, lorsque cette œuvre s'est développée, qu'elle a réintégré dans la conscience, non plus seulement le propre présent de la réalité individuelle, mais la totalité de ses souvenirs, mais le passé de l'espèce, le passé même de la vie, alors, par delà les préceptes susceptibles d'être codifiés, se manifeste l'efficacité de l'élan libérateur qui permet à l'homme d'appuyer le progrès de sa destinée morale à l'unité de la nature vivante. Alors réapparaît cette vertu de générosité dont Descartes et Spinoza faisaient la pierre angulaire de l'édifice moral parce qu'elle porte l'âme, qui s'était crue individuelle, aux limites de l'humanité, aux limites de l'univers : « Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. » (*L'Énergie spirituelle*, p. 26.)

Qu'à la suite du bergsonisme, pourtant, un courant d'irrationalité

se soit développé qui a poussé la spéculation hors de la conscience, et qui a ainsi favorisé un retour vers le mysticisme de la foi littérale, M. Parodi est sans doute fondé à le prétendre, et à y insister. Mais nous essaierons de montrer que le fait s'est produit hors du plan de l'intuition originelle, et dans des conditions qui permettent d'y déceler l'obsession tyrannique de la représentation et du concept.

« Qu'est-ce donc que dilater sa conscience (écrit, par exemple, M. Segond) sinon multiplier les rythmes du devenir, s'initier aux tensions multiples, élargir avec la vie de notre mémoire l'intérieure sympathie pour les réalités vivantes qu'elle imite? Que, par une torpeur croissante des souvenirs, la conscience détendue se laisse tomber vers les lentes vibrations que la qualité recèle, elle pressentira donc, sans sortir de soi, la durée infiniment lente de la matière. Que, par une compénétration croissante des souvenirs, la conscience tendue sans cesse davantage se hausse toujours vers les rapides courants de qualités pures, elle pressentira donc, se transcendant soi-même sans sortir de soi, la durée infiniment rapide du devenir intégral, la supraconscience absolue de l'éternité vivante ». (*L'Intuition bergsonienne*, p. 88.)

Sans discuter la fidélité de ces formules, il suffit que ce soient des formules, et que, suivant la parole de M. Bergson, imiter quelqu'un revienne à dégager la part d'automatisme qu'il a laissée s'introduire dans sa pensée. On est alors bien obligé de se demander si leur reproduction même n'a pas fait évanouir l'atmosphère qui les baignait à leur source et d'où elles tenaient souplesse et élasticité. Vue du dehors et sous un jour cru, la conscience dégénère inévitablement en *chose représentée*, susceptible d'être encadrée entre deux limites tout extérieures et par suite toutes *conceptuelles* : inconscience absolue de la matière, supraconscience absolue de Dieu. En d'autres termes, antérieurement au devenir de la conscience humaine, indépendamment de tout progrès intérieur, sont postulés et un réalisme physique et un réalisme théologique, par rapport auxquels s'ordonnent, dans une transposition abstraite de l'intuition spatiale, des mouvements métaphoriquement décrits, sinon matériellement imaginés.

Cette traduction de la doctrine dans le langage de la représentation et du concept, nous paraît elle-même liée à la volonté de

constituer un système. M. Bergson caractérise le rythme original de sa doctrine, lorsqu'il écrit, dès les premières pages de l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience :* « L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme à l'espérance qu'à la possession, au rêve qu'à la réalité. » Par contre, pour qu'il y ait système, il faut, à tout prix, que tous les problèmes apparaissent comme résolus, toutes les notions comme déterminées. Dès lors les objets auxquels l'intuition aspire, qu'elle purifie sans cesse, qu'elle refait en quelque sorte pour les rendre dignes de la contemplation immédiate et de la sympathie intellectuelle, sont pourvus d'une valeur ontologique, c'est-à-dire qu'ils participent à l'absolu, mais aussi à la rigidité, de l'essence. D'une part, s'il y a plusieurs absolus, leur coexistence sera interprétée comme une opposition : entre eux devra s'établir la relation, toute logique certes, de l'antithèse. D'autre part, l'antithèse s'introduit à l'intérieur de chaque ordre, entre l'absolu qui est l'objet vraiment immédiat de la sympathie intellectuelle, et le relatif qui est l'objet, pris pour immédiat, de la constatation empirique. Comment le *moi*, qui dans sa profondeur est continuité mouvante et ininterrompue, accepte-t-il de ne plus se présenter à soi-même que réfracté à travers l'extériorité de l'espace? Comment la vie crée-t-elle, chez le vivant par excellence, chez l'homme, cet instrument de l'intelligence par lequel elle se déforme et s'invertit? D'une façon générale, si l'intuition découvre un donné réel qui est plus que le donné apparent, et qui seul en rend compte, comment concevoir que ce donné se soit, en quelque sorte, diminué?

Pour recueillir une réponse à ces questions qui la déconcertent et la dépassent, la volonté systématique a cédé à la tentation de redescendre vers les mythes anciens, d'invoquer de nouveau l'hypothèse d'une chute, chute de l'homme ou, comme l'imaginait Ravaisson, chute de Dieu lui-même. Par ce détour, le mysticisme de la foi littérale a refait son apparition; et l'on est retombé sur cette vision que Pascal a esquissée, d'une humanité capable, en tout ce qui ne la concerne pas elle-même dans l'intérieur et le profond de son être, d'aller de progrès en progrès; car l'esprit est fait pour l'infinité, le travail des générations s'accumule pour assurer à notre espèce le privilège d'une maturité sans menace de vieillesse. Au contraire, en tout ce qui touche au problème de notre destinée morale, nous

devrions retourner la tête, ou tout au moins trouver le moyen de fixer l'un de nos deux yeux vers l'arrière; car c'est derrière nous que la solution a été donnée. Ce qui nous livrera notre propre secret, ce n'est plus la combinaison intellectuelle ou la vérification expérimentale, c'est ce que Spinoza considérait comme le plus bas degré de la connaissance : *fides ex auditu.*

On est ici sans doute à l'antipode du rationalisme. Mais aussi bien l'intuitionisme de Pascal est-il d'ordre théologique, nullement psychologique et humain. La foi est le don d'un Dieu qui, parce qu'il lui plaît et pour qui lui plaît, s'est rendu sensible au cœur. Nous n'avons plus à faire effort pour approfondir notre propre conscience jusqu'à y découvrir une puissance interne, capable d'en dépasser l'horizon et les ressources ordinaires. Il s'agit d'une conversion, sans métaphore, au sens exact du mot, par laquelle le chrétien, renonçant à tout ce qu'il trouve en lui, à tout ce qu'il soupçonne venir de lui, sera mis en état de recevoir l'influx mystérieux, le souffle gracieux, qui seul a la force d'incliner le cœur.

Le rythme de pensée qui a pour effet de ramener du dehors la croyance au caractère sacré de certains récits historiques et de certaines formules révélées, est celui que nous avons eu l'occasion de signaler dans la cosmogonie et l'eschatologie du néo-criticisme. L'identité s'en manifeste d'ailleurs par l'importance qui de part et d'autre est attribuée au *pari*. Le postulat de l'alternative entre le *oui* et le *non*, c'est une représentation littérale et une classification conceptuelle des partis entre lesquels il y a lieu d'opter. Ainsi est mis en évidence, du point de vue spiritualiste, l'antagonisme du savoir et de la croyance. Le savoir va de l'intérieur à l'extérieur : l'esprit comprend d'abord; ce qu'il comprend, il l'affirme ensuite et l'exprime. La croyance va de l'extérieur à l'intérieur, puisque la formule d'adhésion est donnée, toute faite, avant l'acte d'adhésion.

Notre conclusion est que le mouvement de retour vers le mysticisme de la foi ne s'opère qu'en dehors et à l'encontre de l'intuition originelle. Elle est confirmée d'une façon singulière par le fait que le bergsonisme a pu être également « utilisé » (c'est-à-dire au fond détourné) dans l'intérêt de l'orthodoxie marxiste. M. Georges Sorel, comme William James, s'inspire à la fois de Renouvier et de M. Bergson; il a emprunté au néo-criticisme les thèses des illusions du progrès et de l'apologie du mythe, il a transporté dans son interprétation du matérialisme économique le concept, en quelque

sorte tout cru, du mouvement absolu : « Le mouvement, dans la philosophie bergsonienne, est regardé comme un tout indivisé; ce qui nous conduit justement à la conception catastrophique du socialisme. » (*Le Mouvement socialiste*, 15 mars 1906, p. 261, n. 1.)

Serait-il plus légitime de prétendre que l'idéalisme critique ouvre la voie à cette autre « variété » du mysticisme, qui le ferait dévier vers la matérialité de la force? Nous soutiendrions plutôt pour notre part qu'il appartient au redressement de la psychologie de l'intelligence de prévenir le recours aux puissances occultes, trop souvent invoqué afin de convaincre par le témoignage des sens de ce que l'on désespérait de faire entendre à la raison : « Ce qui est proprement spirituel, dirions-nous avec Jules Lachelier, c'est ce qui est, selon la remarque de Bossuet, intellectuel. »

M. Bergson, dans la conférence qu'il a faite à la *Société*, de Londres, *pour les Recherches psychiques*, développe cette hypothèse que la science moderne, au lieu de partir des mathématiques, eût débuté par la considération de l'esprit. Or (toute réserve faite sur une science de l'activité spirituelle qui satisferait à l'exigence moderne de la vérité scientifique, et qui demeure le secret de l'avenir) l'hypothèse cesse d'être tout à fait uchronique si on l'étend à l'ensemble de la civilisation occidentale depuis l'apparition de la spéculation proprement philosophique. Il est exact que la science positive trouvait devant elle, au moment de se constituer, quelque chose qui se donnait pour une science de l'esprit et dont la caractéristique est d'être antérieure à l'élaboration de la mathématique, d'avoir poursuivi son cours indépendamment d'elle. Déjà, le νοῦς de Platon se définit par l'idéalité de la pensée, en antagonisme avec le νοῦς d'Anaxagore, qui agit à la façon d'un souffle agile et alerte sur le reste de la matière, plus épais et plus lent. Le concept de ce souffle condense en une formule abstraite des croyances populaires qui se retrouvent, sans avoir fait apparemment un pas en avant ou en arrière, dans le « supranaturalisme grossier » dont William James fait une profession si courageuse aux dernières pages des *Variétés de l'Expérience religieuse*. Or, convient-il de parler de spiritualisme? « Il se peut même, écrivait Zeller à propos d'Anaxagore, qu'il se soit, en somme, représenté l'esprit simplement comme une substance plus subtile, pénétrant les choses à la manière d'un fluide étendu. » Et il ajoute en note : « De telles conceptions de

l'intelligence, encore à demi matérialistes, se rencontrent même chez les philosophes qui admettent comme un principe indiscutable l'opposition entre l'esprit et la matière, par exemple chez Aristote, quand il se représente la sphère du monde comme enveloppée par la divinité. » (*Trad. Émile Boutroux*, t. II, 1882, p. 403.)

De quel poids ce *demi-matérialisme* a pesé sur les spéculations théologiques de l'antiquité ou du Moyen âge, non seulement sur les mythologies de métamorphoses et d'apothéoses, mais sur les dogmes d'incarnation et de résurrection, c'est ce que prouve, d'une façon péremptoire selon nous, une réflexion insérée par Kant dans un ouvrage, où d'ailleurs il s'efforçait de sauver les valeurs morales du christianisme : La résurrection et l'ascension de Jésus forment, après son histoire publique, ce que Kant appelle une *Seconde histoire*. « Mais, écrit-il, cette seconde histoire, dont nous laissons intacte la valeur historique, ne peut avoir aucune utilité pour la *Religion dans les limites de la simple raison*, non point parce qu'elle est un récit historique (car l'histoire qui la précède offre le même caractère), mais parce que, prise à la lettre, elle admet un concept sans doute très conforme au mode de représentation sensible des hommes, mais très gênant pour la raison dans sa croyance à l'avenir, le concept de la matérialité de tous les êtres du monde : *matérialisme* de la *personnalité* de l'homme (matérialisme psychologique) qui fait du même corps la condition indispensable de la personnalité, aussi bien que *matérialisme* de la *présence* dans un monde en général (matérialisation cosmologique) qui pose en principe que la présence ne peut être que *spatiale*. » (*Religion*, etc., trad. Tremesaygues, 1913, p. 154, n. 1.)

S'il est établi que le primat de l'intuition spatiale est bien ce qui retient dans la sphère du matérialisme des conceptions pourtant inspirées par une volonté toute contraire, ce n'est pas en prenant parti contre les mathématiques que l'humanité a pu parvenir à l'affranchissement des valeurs spirituelles, c'est en libérant les mathématiques elles-mêmes de leur asservissement à la représentation de l'espace. Et tel fut, en effet, le service rendu par la géométrie analytique, lorsqu'elle s'est substituée à la géométrie euclidienne. Parce qu'il a méconnu la portée de la révolution cartésienne, Pascal a manqué la découverte de l'algorithme différentiel; pour cela aussi, son apologétique, appuyée sur une si forte préparation psychologique et morale, était ramenée, dans sa partie substantielle, à faire

le plus grand fond sur le don prophétique des Juifs, sur les pouvoirs thaumaturgiques de Moïse et de Jésus. Au contraire, Spinoza prend conscience qu'il franchit la barrière des temps nouveaux lorsqu'il emprunte à la mathématique cartésienne la norme exacte de la vérité.

La nature pour les Anciens, plus encore pour le Moyen âge, était pénétrée de transcendance et de finalité. Lorsque Virgile invoquait l'infaillibilité du soleil, c'était afin d'attester la divinité de César par les ténèbres qui accompagnèrent sa mort. Et cette manifestation d'*impérialisme mystique* (pour reprendre la formule à laquelle M. Seillière a donné droit de cité dans la pensée contemporaine) se retrouve, à peu près telle quelle, dans la rédaction des *Evangiles synoptiques*, qui serait du même siècle, et qui manifeste, du point de vue purement philosophique, un niveau égal de développement intellectuel. Mais qui donc a rouvert la voie de la spiritualité, sinon la science moderne? Cournot remarque à ce sujet : « L'alliance intime, scellée entre le ciel et la terre, entre le visible et l'invisible, entre Dieu et l'homme, écrasait moins la raison, quand la terre sur laquelle l'homme règne était, même pour le philosophe et le savant, le centre et le but de l'architecture du monde. » (*Considérations sur la marche des idées dans les temps modernes*, I, 48.) En fait, la raison n'eut pas à se laisser écraser; la finalité anthropormorphique qui réduisait l'idée de Dieu au format mesquin des événements terrestres, elle l'a rejetée sur un plan inférieur d'imagination et d'illusion. Du jour où le système du monde a été constitué par l'union devenue définitive du calcul et de l'expérience, l'infaillibilité apparente du soleil n'a plus attesté que l'infaillibilité véritable de la pensée rationnelle. De la raison naît, chez l'homme, une sublime capacité pour se détacher de soi, de son individualité organique, de la place qu'il occupe dans l'espace, pour chercher dans un autre centre de perspective, hors de la terre elle-même, le point qui servira de départ et de repère à son travail d'ordination et de coordination. Ainsi, sans exiger la représentation sensible des mouvements eux-mêmes, avec l'appui précaire d'une métaphore qu'il sait sans doute n'être qu'une métaphore, il a créé un tissu de relations, que la géométrie illustre mais qu'elle ne fonde pas, qui relève du calcul analytique. Désormais, les astres qui, suivant les Anciens, possédaient la faculté de se mouvoir par soi et pour soi, composent

un ensemble où l'être et l'action d'un élément ne se définissent plus qu'en fonction du tout. L'universel, ce n'est pas l'abstrait tiré des représentations individuelles, le général ou le collectif; c'est le concret, en tant que la nécessité d'un lien idéal est requise pour constituer l'univers, et seule apparaît capable d'en porter le poids.

La conquête de la vérité a pour condition le détachement de soi, le désintéressement de la pensée. L'œuvre de la mathématique moderne exprime dans l'ordre de la spéculation ce qu'est dans l'ordre pratique la vertu cartésienne de la générosité : l'individu subordonnant les désirs de sa nature au jugement de vérité qui pose le monde moral comme un tout dont lui-même n'est qu'une partie, qui prépare, qui exige, l'unité de l'intelligence et de l'amour. A partir du Cartésianisme, le problème qui a donné naissance au mysticisme, se présente donc sous une forme nouvelle et précise : est-ce que l'élan d'où jaillissent la rationalité de la connaissance et la générosité du sentiment, est capable de se poursuivre jusqu'à nous permettre de coïncider, sans que nous ayons à sortir de notre être, par la seule concentration de notre propre pensée, avec la source même des valeurs idéales?

Devant ce problème, la réponse de Malebranche est négative. Ce n'est pas à soi que le géomètre s'applique lorsqu'il est attentif à l'étendue intelligible; encore moins est-ce en soi que l'homme trouve l'ordre des perfections : « Si tu avais une idée claire de toi-même, dit le Verbe éternel dans les *Méditations chrétiennes* (IX, 21). si tu voyais en moi cet esprit archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs.... Absorbé dans la contemplation de ton Etre, plein de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour lui. » Ce serait se croire libéré du péché, revenu à l'état d'avant Adam, que d'avoir cette prétention de soulever le voile qui nous dissimule à nous-mêmes l'inépuisable richesse de notre vie intérieure, et d'en regarder la splendeur face à face. L'homme se heurte au Dieu qui prescrit jadis le devoir d'obéissance, et qui impose la loi de Justice. Dieu demeure excentrique à l'homme; et cette excentricité menace d'impuissance et de contradiction l'aspiration spiritualiste du chrétien. Ainsi — nous l'avons vu — au lieu de faire fond sur l'unité origi-

naire de la conscience afin d'équilibrer l'édifice de la critique grâce à l'assise d'une psychologie rationnelle, Kant postule, pour l'appui de la foi morale, le contenu de ce monde intelligible dont il avait montré qu'il servait de base et de guide aux rêves d'un visionnaire comme Swedenborg. Comment expliquer ce spectacle, sinon par un luthérianisme initial qui interdit de pousser dans toutes ses conséquences la doctrine de l'affranchissement humain ? L'autonomie de la conscience devra être limitée, et par le sentiment du mal radical qui exige une causalité intemporelle, et par l'espérance d'un souverain bien où le bonheur est un fait de nature s'ajoutant du dehors à la vertu qui s'en est rendue digne. Le Kantisme s'arrête donc à ce que Spinoza considérait comme le second degré de la connaissance et de la vie.

Et c'est ici, pourrait-on dire, que le *Tractatus Theologico-Politicus* intervient, qu'il confère au spinozisme son caractère original. Du moment que le mythe s'y trouve, tout autant que dans le platonisme, relégué au plan du mythe, il n'est plus possible que la formule d'un dogme vienne contraindre et comprimer l'élan spirituel. Il ne conviendra même plus de dire que le *moi* ait à se « désapproprier », abandonnant en quelque sorte la conscience en route comme un fardeau trop lourd ou un écran trop opaque; car l'*Ethique* ne connaît pas telle chose qu'un *moi* qui serait délimité par la périphérie de l'organisme et posé relativement à la conscience comme un contenant relativement à un contenu. La conscience est un dynamisme qui par sa définition même est adéquat à l'infinité du progrès intellectuel. Bien plutôt, l'effort à faire serait de « désapproprier » Dieu, de le « dématérialiser ». L'homme ne le concevra plus à son image, comme une personne de qui on solliciterait les faveurs à coup d'offrandes ou de prières, en s'humiliant et en se mortifiant, suivant la façon dont le vulgaire se conduit avec un maître ou avec une maîtresse : *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.* D'ailleurs, cet effort pour dépasser l'anthropomorphisme, et parce qu'il demeure encore effort, ne saurait épuiser la capacité de transformation dialectique qui est inhérente à la conscience humaine. Dégager la causalité divine à propos de tout objet et de tout événement, faire dans son âme une place de plus en plus grande à l'idée véritable de Dieu, c'est seulement travailler, moment par moment, partie par partie, à l'avènement de la vie intuitive qui est éternité et infinité. L'avènement éclatera lorsque l'intelligence sera parvenue

à l'intégration de l'univers, total et un. Alors, comme l'indique Spinoza (*Ethique*, V, 1), le parallélisme des choses et des idées apparaît renversé en quelque sorte sur lui-même. Il ne signifie plus que le cours des images reproduit dans la conscience une succession des déterminations corporelles qui est extérieure, et par conséquent « fortuite », par rapport à cet individu ; tout au contraire, *vice versa*, les mouvements du corps sont adaptés à l'ordre nécessaire et universel dont l'homme a désormais pleine intelligence et claire conscience. L'esprit s'est ressaisi et retrouvé dans son principe éternel. *L'Ethique* s'achève par ces deux affirmations, que l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est identique à l'amour intellectuel de Dieu envers les hommes, que la conscience intellectuelle de soi est, chez le sage, conscience intellectuelle de Dieu.

Dans cette doctrine, quelle part revient à la forme nouvelle de spiritualité que Descartes apportait au monde? Est-ce l'inspiration interne, ou n'est-ce que l'appareil extérieur? Nous ne pouvons mieux préciser le problème qu'en citant l'admirable page où M. Bergson s'est proposé de décrire « l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. « Disons, pour nous contenter d'une approximation, que c'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique, là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, — l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller. Plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même. » (*Revue de Métaphysique*, 1911, p. 814.)

Et pourtant, en considérant Spinoza dans la réalité historique de son devenir, nous osons avouer qu'il nous paraît bien difficile de ne pas rapporter aux traits spécifiques du rationalisme cartésien cette clarté intrinsèque, cette continuité de progrès, cette certitude et

cette conscience de soi, que le spinozisme a pour mérite éminent d'avoir introduites dans l'ascétique de la vie spirituelle.

Lorsque au cours de la lettre à Louis Meyer, il expose la doctrine de l'espace et du temps, Spinoza prend pour pivot la distinction entre deux interprétations antagonistes de la quantité : l'une, « abstraite et superficielle », la représente comme divisible en une multiplicité d'éléments finis; l'autre est l'intelligence d'un infini indivisible, d'un continu, et elle emprunte toute sa signification au primat de l'algèbre sur la géométrie. Or, c'est sur la dualité de ces interprétations de la quantité que la dialectique spinoziste appuie expressément l'orientation qui la conduit du Temps à l'Éternité à travers la Durée. N'est-il donc pas permis de se demander si sans le cartésianisme de Spinoza l'expérience morale de l'*Éthique* présenerait la même régularité méthodique dans la succession des trois formes de la conscience : *conscience représentative — conscience législative — conscience intuitive?*

Pour nous, il faut partir de l'idéalité pure et de l'immanence, qui sont les caractères de la science cartésienne, afin de comprendre, et en un sens de résoudre, le paradoxe de l'*Éthique*. La théologie qui remplit la première partie n'y a d'autre rôle effectif que d'assurer la spontanéité et l'infinité du *processus* dialectique en supprimant toute dualité d'existence entre Dieu et l'homme, toute hiérarchie transcendante, toute extériorité d'émanation. La réciprocité des mouvements, *entre deux réalités ontologiquement distinctes*, serait nécessairement inversion; elle ne pourrait sans contradiction logique être subsumée sous un même concept. Mais, *à l'intérieur d'une même pensée*, la réciprocité des relations entre deux termes n'est rien d'autre que le signe même de leur unité; c'est pourquoi à cette réciprocité Spinoza demande que l'on reconnaisse l'intellectualité de l'amour.

Résumons notre interprétation dans une formule qui, à nos yeux du moins, aurait en même temps l'avantage de faire voir comment Leibniz est, relativement à Spinoza, en régression vers le réalisme scolastique. Nous dirons que le *de Deo* écarte toute hypothèse *monadologique* qui viendrait, au nom de fins esthétiques que l'anthropomorphisme des théologies vulgaires prête à l'Architecte du monde, limiter du dehors l'absolu de la *monade* spinoziste. Le rapport de l'effet à la cause, du *naturé* au *naturant*, n'est pas, selon l'*Éthique*, un rapport de production qui serait déterminé une fois pour toutes du point de vue du producteur; c'est un rapport d'expression dont

on ne peut dire qu'il soit jamais définitivement donné, car toute la vie de l'homme consiste à transformer la nature de l'expression, se transformant ainsi, soi par soi. La position de l'individu comme tel est une fiction de l'imagination spatiale, laquelle divise et juxtapose ce qui, dans l'attribut divin de l'étendue, est indivisible continuité. L'erreur de l'individualité existe en tant qu'erreur, mais pour celui-là seul qui l'a dépassée; et par suite elle s'évanouit. L'intelligence du déterminisme met en évidence l'illusion de la conscience du libre arbitre; elle y substitue une conscience plus haute où l'apparence de l'extériorité entre les réalités individuelles se dissipe pour faire place au devenir illimité de l' « automate spirituel ». Le sentiment de la faiblesse qui est inhérent à la limitation de notre organisme particulier, vu sous son aspect positif, c'est une occasion pour comprendre la puissance de la nature universelle (*Éthique*. IV, 53), et ainsi pour participer du dedans à cette puissance, pour la faire remonter et remonter soi-même jusqu'à Dieu, origine de toute réalité, c'est-à-dire de toute perfection.

Unité de conscience et unité d'amour, la dialectique spinoziste, en y atteignant, satisferait donc à ce qui est le but de l'aspiration mystique, sans recourir pourtant à aucun des moyens qui ont fait soupçonner les mystiques, et à cause desquels les mystiques se soupçonnent eux-mêmes, d'illusion ou de défaillance. Le progrès vers l'unité, c'est, en effet, le progrès d'un jugement, appuyé sur la science véritable de la nature, se traduisant immédiatement en réflexion de conscience, apportant enfin ce gage de son efficacité pratique qu'il crée entre les sages la communion intime de pensée qui fait de l'humanité une réalité spirituelle. Le mysticisme de l'*Éthique* ne serait donc rien de plus que l'*humanisme*, si l'*humanisme* est le contraire d'un *anthropomorphisme* qui retient de l'homme la seule représentation des attributs personnels et physiques pour en effectuer une sorte d'agrandissement dans l'espace, si l'*humanisme* parvient à faire jaillir de son principe le plus profond et le plus fécond la capacité de faire vivre autrui en soi, de vivre soi-même en autrui, sans sacrifice mutuel, sans concession et sans abaissement. En travaillant pour une œuvre susceptible de survivre à la fuite incessante des heures et des générations, et dont la certitude se traduit dans une science et une justice universelles, les hommes se découvrent unis à la racine même de l'unité.

L'*humanisme* de Spinoza réaliserait ainsi le programme tracé par l'*humanisme* de Socrate. Le spinozisme nous donnerait le moyen de voir clair dans le platonisme, ou, plus exactement, d'y opérer le départ entre l'élan dialectique qui tend si manifestement, dans la *République* et dans le *Parménide*, à la pure idéalité, à la pure unité, et l'interprétation qu'ont pu en donner, sans le contredire pourtant tout à fait, les Alexandrins, tout gonflés du réalisme des péripatéticiens et des stoïciens. Si Platon n'a laissé deviner l'esprit de sa philosophie qu'à travers des formules presque sybillines et des argumentations plus qu'abstruses, c'est qu'il lui a manqué l'instrument de la géométrie analytique, que Descartes fournissait à Spinoza, et auquel l'*Ethique* ajoute une sorte de *psychologie analytique* : la science et la conscience d'une âme adéquate à l'unité infinie et indivisible de la pensée véritable.

Troisième partie : l'idéalisme critique.

Nous avons fait appel à l'histoire, en particulier nous nous sommes repérés sur la doctrine de Spinoza, dans l'espérance d'assurer le *maximum* d'impartialité et d'objectivité à notre réponse concernant les rapports du rationalisme avec le positivisme, l'intuitionisme, le mysticisme. Mais il ne suffit plus d'invoquer l'histoire si nous voulons satisfaire, en quelque mesure, aux autres questions que nous pose M. Parodi. Nous aurons bien plutôt à présenter la contre-partie des réflexions qui précèdent, à nous efforcer de montrer quel secours le progrès de la réflexion philosophique depuis le milieu du XVIIe siècle, apporte pour dégager ce qui nous est apparu comme l'inspiration maîtresse de l'*Éthique* : une conception de pure immanence et de pure intériorité où vérité et liberté, se développant par le seul élan de la conscience, traversent trois plans successifs de connaissance et d'existence. En ce sens, nous aurons à pratiquer sur le spinozisme le travail de dissociation que le spinozisme lui-même permet d'opérer sur le platonisme.

Pour consacrer l'autonomie absolue du sujet, en débarrassant la « psychologie analytique » de toute dépendance à l'égard d'une théorie dogmatique de la nature, d'une position ontologique de la substance, pour que le *de Libertate humana* cessât d'apparaître une

conséquence nécessaire du *de Deo*, il fallait rompre l'équilibre et la symétrie maintenus, au moins suivant la lettre de l'*Éthique*, entre les attributs de l'étendue et de la pensée. Ce fut l'œuvre de Leibniz quand il réduisit l'espace et le temps à des rapports d'ordre; ce fut l'œuvre de Kant quand il découvrit, dans les conditions qui constituent l'univers en tant qu'objet d'expérience scientifique pour l'homme, l'*apriorité* formelle de l'espace et du temps.

La relativité du monde à l'esprit mettait en évidence le primat de la conscience. Mais ce primat, nous avons essayé de montrer comment la critique kantienne n'a pas réussi à le faire prévaloir dans sa pureté. A la suite de la régression vers les postulats de la théologie traditionnelle, de la complaisance pour une philosophie de l'histoire qui était comme l'ombre terrestre de la foi religieuse, la même oscillation reparaîtra chez les post-kantiens, qui se manifestait dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, entre la souveraineté du *moi* et le droit de la « volonté générale », entre les *Rêveries du promeneur solitaire* et le *Contrat Social*. *L'Ichheit* originelle de Fichte s'infléchit dans la subjectivité de l'ironie romantique; à quoi Fichte lui-même donne l'exemple d'opposer, dans les *Discours à la Nation allemande*, un principe supra-individuel qui deviendra le *Weltgeist* de l'hegelianisme. La conscience humaine (comme le fait voir l'étude si ingénieuse de M. Charles Blondel sur la *Conscience morbide*) évoluerait entre deux pôles — pôle psychologique dont l'attraction, agissant à elle toute seule, l'enfoncerait dans la singularité incoordonnable et incommunicable de ses chimères — pôle sociologique par rapport à quoi elle est redressée du dehors sous l'influence d'une pression collective qui est le succédané de l'*argumentum baculinum* ou de la camisole de force.

Ici pas plus que là, il ne saurait être question d'autonomie. Et ainsi peut se mesurer le prix du service rendu à la philosophie contemporaine par Jules Lachelier. Procédant de Maine de Biran et de Ravaisson, appliquant l'analyse réflexive au domaine de la psychologie, il s'est convaincu par la méditation de Kant qu'une telle analyse, pour répondre à son ambition de certitude et d'objectivité, devait porter, non pas sur la manifestation extérieure de la vie consciente, sur l'*effort du vouloir*, mais sur sa puissance intime, sur l'*acte du juger*. La conscience n'est pas le fait d'un *moi* qui lutte contre un *non-moi*, c'est le caractère d'un sujet qui se donne un objet.

Ne supposant, au point de départ de la dialectique, rien d'autre que la résorption matérialiste de la conscience dans l'étendue, Jules Lachelier commence par demander à l'analyse de dévoiler l'inconsistance intrinsèque de cette étendue; par suite, l'étendue ne pourra, si elle existe, exister que par la conscience et dans la conscience. Et, du moment qu'il y a une étendue pour la conscience, la conscience se distingue de sa propre représentation de l'étendue. Or, elle ne saurait s'en distinguer qu'à la condition d'opposer à la forme vide une matière concrète. La conscience « abstraite et mécanique » n'est qu'une première forme, qu'une première puissance, de la conscience; il y en a une seconde, « conscience vivante », qui a pour contenu les qualités sensibles de la perception. Et cette conscience n'est pas la dernière. Il aurait pu se faire que la perception demeurât vision momentanée et flottante, telle que le rêve; mais cela, qui arrive peut-être chez l'animal, ne se produit pas pour l'humanité : « Si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas, sans doute, parce qu'il est une chose en soi, extérieure à toute conscience; c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle, qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible. » L'attention du sujet à sa propre pensée, qui conduit à dégager cette conscience intellectuelle, ne se réduit pas à une simple « observation directe »; elle est « l'analyse réflexive des jugements que la pensée porte sur les choses ». Autrement dit, elle n'est pas enfermée dans un monde intérieur qui serait opposé au monde extérieur et prisonnier de sa propre subjectivité; elle a pour objet les conditions qui confèrent à l'univers perçu la réalité de son être, et permettent d'en élever la connaissance à la dignité du savoir : « Ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'être idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence. Nous avons été ainsi conduits à esquisser quelques traits d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toutes choses.... L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné, ne peut pas elle-même nous être donnée.... Elle tirera donc d'elle-même la lumière », cette troisième conscience « qui est encore plus vraie que les précédentes, puisqu'elle est précisément la conscience et l'affirmation de leur vérité. »

Du point de vue auquel nous avaient amené les études précé-

dentes, nous pouvons dire qu'avec la théorie des trois consciences, dans l'article *Psychologie et Métaphysique*, le charme est rompu qui tenait captive l'âme du spinozisme. C'en est fait de cette nécessité dont Spinoza lui-même avait affirmé l'homogénéité à travers les différents plans de la connaissance[1], et qui a rendu énigmatique l'achèvement de l'*Éthique* en doctrine de la Liberté. Sans doute, pour Lachelier, l'analyse conduit à la synthèse : « la pensée pure est une idée qui se produit elle-même et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction *a priori* ou de synthèse ». Mais cette synthèse succède à l'analyse, et il ne saurait être question d'une construction absolue. « Faut-il, a commencé par se demander Lachelier, construire, comme on dit, la conscience, au lieu de l'analyser? Mais on ne construit ainsi que des abstractions : or la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, est un fait, et ce fait serait lui-même la condition du travail spéculatif par lequel on essaierait de le construire. » Le progrès de la conscience est une « dialectique vivante », c'est-à-dire qui s'interdit de se retourner sur elle-même, et de redescendre vers la justification et l'apologie du réel en tant que tel : « Expliquer... serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. »

En coupant court aux systèmes de philosophie de l'histoire que Kant, que Fichte surtout, avaient superposés à l'idéalisme critique, Lachelier assurait ce que nous appellerions la libération des valeurs de liberté. Et le profit, pour notre génération, en apparut définitivement avec l'enseignement de M. Boutroux. Nous utiliserons, afin de préciser le caractère de cet enseignement, un rapprochement que M. Parodi, dans un récent article : *Ernest Renan et la philosophie contemporaine*, nous fournit entre la thèse de M. Boutroux et un passage d'une *Préface* que Renan avait écrite pour une édition nouvelle de l'*Origine du langage*. Voici le texte de Renan cité par M. Parodi : « Le *devenir* du monde est un vaste réseau où mille causes se croisent et se contrarient, écrivait-il dès 1864, dix ans avant la thèse sur la *Contingence*, et où la résultante ne paraît jamais en parfait accord avec les lois générales d'où l'on serait tenté de la déduire. La science, pour formuler les lois est obligée d'abstraire,

1. « Ideæ inadequatæ et confusæ eadem necessitate consequuntur, ac adequatæ sive claræ et distinctæ ideæ. » (*Eth.*, II, XXXVI.)

de créer des circonstances simples, telles que la nature n'en présente jamais. Les grandes lignes du monde ne sont qu'un à peu près. » (*Revue de Métaphysique*, janvier-février 1919, p. 58.) Si bref que soit l'intervalle de temps entre la conception de Renan et celle de M. Boutroux, il n'est peut-être pourtant pas exagéré de dire qu'il s'y est produit une évolution de pensée aussi décisive que celle qui sépare Galilée de Bacon, Lavoisier de Priestley : il ne s'agit de rien de moins que d'une transformation dans l'idée que l'humanité se faisait de l'exactitude historique et de la vérité. Pour Renan, et la plupart de ses contemporains, remarquer que la science, telle du moins qu'elle apparaît quand on la ramène à des formules générales, est un « à peu près », c'est prêter une couleur scientifique aux spéculations sur la philosophie de l'histoire, qu'avait accréditées si fort le retentissement de l'hegelianisme, c'est permettre de se dire encore positiviste en pratiquant, comme faisait Taine, la généralité pour la généralité. Mais, suivant M. Boutroux, l'écart que l'on est obligé de constater entre les conséquences du mécanisme supposé rigide et universel, d'une part, et, d'autre part, les données minutieusement relevées de l'expérience effective, ne doit nullement avoir pour résultat de donner une sorte de caution à l'inexactitude et à l'imprécision du philosophe. Tout au contraire; et *La Contingence des Lois de la Nature* contient à ce sujet les déclarations les plus caractéristiques (3e édit., 1898, p. 122) : « Les définitions précises, courtes, fermées et posées comme définitives, par lesquelles le philosophe aime à couronner les généralisations historiques, laissent inévitablement en dehors d'elles une partie de la réalité : comme si ce qui vit était, par essence, incompatible avec l'exactitude, l'unité, l'immutabilité d'une formule.... Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu'en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord? Quand il s'agit du point de départ d'un angle, nulle modification dans l'écartement des lignes n'est indifférente.... » Désormais il ne sera plus possible ni pour les sciences de la nature d'accepter, ni pour les sciences de l'humanité de répéter l'axiome initial de Renan : le *vague est le vrai.*

Que l'on se reporte encore à l'*Introduction* dont M. Boutroux faisait précéder, en 1877, sa traduction de *Zeller* : pour la première fois l'étude des doctrines y apparaît dégagée et débarrassée de cette métaphysique de la prédestination qui, professée sans interruption

depuis Bossuet jusqu'à Karl Marx, avait fini par sembler inséparable de toute conception philosophique de l'histoire. Les systèmes existent d'abord pour eux-mêmes; ils doivent être, sans idée préconçue, replacés dans la réalité de leur devenir. De là fallait-il conclure à une rupture, à une négation de l'enchaînement rationnel entre antécédents et conséquents? Une telle interprétation de la contingence postule que le dilemme s'impose entre le prédéterminisme des théologiens ou des philosophes de l'histoire, et l'indéterminisme radical des Épicuriens. Or, le contingent ne signifie rien d'autre que ce qui arrive; et ce qui arrive, c'est quelque chose de singulier, se manifestant à la suite de circonstances qui ne sont pas toutes de même ordre, qui relèvent de séries hétérogènes, mais qui viennent converger, et produire leur effet, à un certain endroit et dans un certain temps. « Contingent, quoique déterminé », dit une expression remarquable des *Nouveaux Essais*. Et de fait, prétendra-t-on que la formation de doctrines comme celles de Kant, comme celle de Hegel lui-même, soit rendue moins explicable, moins intelligible, pour n'être plus un anneau prévu de la chaîne dialectique, un moment nécessaire de l'infaillible évolution, pour se résoudre dans la complexité particulière à un individu : tempérament physique et intellectuel, éducation et carrière, préoccupations spéculatives, sociales, religieuses, de son époque ou de son pays?

La doctrine de la contingence rejoint ainsi, mais on peut dire également qu'elle libère, les théories profondes par lesquelles Cournot avait renouvelé la critique des sciences. La valeur et la portée de ces théories devaient demeurer masquées tant que la détermination *catégorique* du fait en tant que fait était présentée sous un aspect négatif, comme un accident, comme un *hasard*, et subordonnée à un « ordre » nécessaire, *apodictique*, à une « raison des choses », qui par delà le plan du réel apparent rétablirait la domination d'une finalité transcendante. C'est Cournot lui-même qui écrivait à la première page de ses *Considérations*, publiées en 1872 : « Le fait naturel ainsi établi ou constaté consiste dans l'*indépendance* mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets, qui concourent *accidentellement* à produire tel phénomène, à amener telle rencontre, à déterminer tel événement, lequel pour cette raison est qualifié de *fortuit;* et cette indépendance entre des chaînons particuliers n'exclut nullement l'idée d'une suspension commune de tous les chaînons à un même anneau primordial par delà les limites ou même en

deçà des limites où nos raisonnements et nos observations peuvent atteindre. »

L'œuvre de Jules Lachelier et de M. Boutroux (vers laquelle, personnellement, nous avons été dirigé par l'enseignement de M. Darlu, le plus profond et le plus solide qui se puisse souhaiter), a donc produit l'événement capital pour l'orientation de la pensée contemporaine. L'idéalisme a cessé d'être une simple antithèse du réalisme, située sur le même plan dialectique, résolvant dans un sens littéralement contraire des problèmes qui demeurent posés dans des termes identiques. Il s'est constitué définitivement, parce qu'il a pris conscience de son rythme original, qui est sans commune mesure avec le rythme du réalisme.

Le primat de la représentation, le primat du concept, sont les postulats du réalisme chez Démocrite et chez Aristote. C'est obéir, malgré soi, à une exigence réaliste que d'ériger en dogme, comme fait Renouvier, l'existence d'un corps α et d'un temps O, ou de partir, comme fait Hamelin, du concept *minimum* pour parcourir la hiérarchie qui mène à la construction du concept *maximum*. Par contre, l'idéalisme, pour demeurer fidèle à son propre principe, refuse de se reposer dans la contemplation d'un système fini de phénomènes ou d'essences. Son ambition n'est pas de retrouver, de décrire, de justifier l'*ordo ordinatus*, ou même, suivant l'expression leibnizienne, un *progressus ordinatus*. De l'approfondissement de la réflexion, de l'élargissement de l'action, ce qu'il espère, ce qu'il suscite, c'est un *progressus ordinans*, dont il aspire à être l'instrument vivant, efficace, inépuisable. Il n'est pas suspendu à une volonté excentrique ou extratemporelle. Il a le sentiment de porter en lui le Dieu intérieur; il est, si l'on nous permet la formule, *homo hominans*.

La substitution d'un programme d' « orientation » à un programme de « déduction » tient donc au caractère radical de l'idéalisme. Pour M. Parodi, cependant, il semble qu'elle marque un affaiblissement des valeurs philosophiques, « une renonciation à vraiment comprendre la nature, et à vraiment comprendre l'esprit ». — A quoi, et sans croire que nous jouons sur les mots, nous répondons en nous avouant hors d'état de supposer que l'intelligence ait jamais devant elle deux objets, l'un qui serait la nature et l'autre qui serait l'esprit.

Il n'existe de nature que pour l'esprit. Cela veut dire, sans doute, que le spectacle n'est donné que pour un spectateur. Mais cela veut dire encore autre chose, et tout autre chose. Cela veut dire que le spectacle s'étend davantage, s'organise mieux, à mesure que s'affirme plus large, plus harmonieuse, l'activité de l'esprit. Un travail d'ordination entre nos sensations et nos mouvements est nécessaire pour nous rendre présent dans un coup d'œil l'ensemble des objets qui sont compris dans notre horizon terrestre, à plus forte raison pour que nous puissions, relativement à cet ensemble, assigner la place et la grandeur d'objets tels que le soleil et la lune dont l'identité et l'*unicité* soulevaient déjà des problèmes difficiles. Or, de ce premier travail, qui offre au vulgaire tous les caractères de la donnée immédiate, l'esprit dénonce l'erreur, en même temps que, par les lois de l'optique, il en justifie l'illusion. A une représentation anthropocentrique, il substitue le réseau astronomique des rapports, qui, tout en ayant son point de départ et d'appui dans la mesure spatiale, déborde et contredit l'image de l'univers à laquelle nous sommes habitués, et que nous sommes encore obligés de conserver après l'avoir reconnue fausse. Le soleil de la perception et le soleil de la science sont tous deux dans l'espace, ils ne sauraient trouver place dans un même espace — propositions toutes deux incontestables, qui ne peuvent être conciliées qu'à cette condition que l'espace ne soit pas défini une fois pour toutes, à titre d'objet de représentation ou d'entité conceptuelle, mais qu'il se résolve en un *processus* lié au développement de l'intelligence.

Plus manifestement encore que la vérité de l'espace, la vérité du temps est une fonction de l'intelligence. Il est possible de discuter la nature des souvenirs qui naissent de notre expérience individuelle; mais pour ceux à propos desquels aucun être vivant n'est en état de porter aujourd'hui un témoignage direct, que signifie le temps sinon un système d'*ordination*, d'autant plus vaste et d'autant mieux fondé que la raison se rend capable d'embrasser et de contrôler un cercle plus grand de rapports? Champollion et Maspero sont plus éloignés de l'antiquité égyptienne que l'était Hérodote. L'épigraphie et l'archéologie ne leur en ont pas moins permis de restituer une suite d'événements qui échappaient au chroniqueur grec. L'histoire de l'Égypte ancienne est en premier lieu l'histoire des historiens de l'Égypte. N'en est-il pas de même pour l'histoire de la terre, et du ciel, et de la vie? L'esprit se fait à lui-même sa

terre, son ciel, sa vie, à mesure qu'il redécouvre et retrace leur passé. Et du même coup, il les intègre à la propre histoire de chacun de nous, en nous faisant apercevoir par quelles racines cette histoire, en apparence tout individuelle, plonge dans les conditions astronomiques et géologiques, biologiques et sociales, du devenir universel. Il nous donne par là aussi le moyen d'assister, et de participer, à la réaction que la pratique industrielle et la pratique morale exercent sur le monde et sur l'humanité même.

Donc le déterminisme scientifique ne conduit nullement à l'idée d'un monde qui serait, dans sa totalité, subsumé sous une loi unique et universelle, conformément à une harmonie préétablie dont on pourrait imaginer qu'un esprit plus puissant que le nôtre aurait *a priori* épuisé les principes et déroulé toutes les conséquences. L'harmonie se forme, se déforme et se reforme, parce que la science revise et rectifie sans cesse le détail de son œuvre, parce que la nature, de par le déterminisme même, est appelée à se modifier sous l'effet du *pouvoir* lié à la vérité du *savoir*. « Les hommes de ma génération, disait Marcelin Berthelot en 1901, ont vu entrer en jeu, à côté et au-dessus de la nature comme depuis l'antiquité, sinon une *antiphysis*, une contre-nature, connue on l'a dit quelquefois, mais une nature supérieure, et en quelque sorte transcendante, où la puissance de l'individu est centuplée par la transformation des forces, jusque-là ignorées ou incomprises, empruntées à la lumière, au magnétisme, à l'électricité. »

Puisqu'il n'y a pas, dans l'idéalisme, de place pour une théorie de la nature en soi, il n'y en a pas non plus pour une théorie de l'esprit en soi, qui attendrait avant de se constituer l'achèvement de la première théorie, et qui s'y superposerait. Nature et esprit apparaissent se développant, s'approfondissant, s'éclairant corrélativement comme deux faces solidaires d'une croissance unique. Dans la mesure où la nature se révèle à l'esprit par le perfectionnement des moyens rationnels de calculer et d'expérimenter, en cette mesure aussi l'esprit se révèle à lui-même dans sa capacité d'intellection. Et le progrès conscient que la science accomplit pour une plus étroite coordination de l'univers perçu, livre le secret de l'élaboration qui, précédant l'heure de la réflexion, a dû être accomplie pour l'ordination des sensations, pour la présentation, dans l'expérience, d'un univers perçu.

Si l'on reconnaît que cette élaboration est inconsciente, est-il permis d'en conclure que, pour reprendre encore une fois la formule des questions que nous pose M. Parodi, « l'on se résigne à avouer que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit... dans l'esprit lui-même »? Nous avons déjà indiqué pourquoi nous hésiterions, avant d'accorder la conséquence. Aux yeux du réalisme, et du réalisme seul, une doctrine positive de l'inconscient devient une doctrine de l'inconscient absolu, parce qu'il introduit une référence, et une opposition, à l'absolu d'une conscience donnée une fois pour toutes et définitivement bornée. Et M. Parodi souligne lui-même le postulat de sa critique lorsque dans un passage de son livre, auquel nous avons déjà fait allusion, il propose, pour sortir de l'impasse où l'hésitation et le trouble devant la notion d'inconscient ont jeté la spéculation contemporaine, de recourir à « la pensée virtuelle, présente en nous à chaque moment dans le sentiment général et vague que nous avons de notre existence et de nous-même » (p. 486).

Or, dans cette pensée *virtuelle*, à laquelle il manque, tant qu'elle demeure *virtuelle*, d'être véritablement une pensée, il est bien difficile de voir autre chose qu'une *nature*. antérieure, par suite étrangère, à l'esprit. Sinon, comment rendrait-elle le service qui en est attendu, puisqu'elle n'est appelée à intervenir qu'afin de rendre compte de ce qui n'est pas encore réalité effective? « La cause (comme le dit Durkheim dans une formule excellente pour tirer le concept du *virtuel* hors de toute ambiguïté), c'est la force avant qu'elle n'ait manifesté le pouvoir qui est en elle; l'effet, c'est ce même pouvoir, mais actualisé. » (*Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 519.)

Quand l'on a réussi, en revanche, à résoudre la nature dans l'esprit, on est en garde contre la tentation d'hypostasier les résultats de la réflexion idéaliste, et de subordonner à une *nature*, *virtuellement donnée* sous la forme équivoque du *sentiment*, le progrès, *réel* véritablement, de la vie spirituelle. Autrement dit, si l'on veut philosopher d'une façon positive sur l'inconscient, ce n'est pas du *virtuel* et de l'extérieur, c'est de l'intérieur et de l'*actuel*, qu'il conviendra de procéder. Pour établir l'objectivité de notre discussion, nous rappellerons ici ce que nous avions eu l'occasion d'écrire, à ce sujet, dans l'un des premiers numéros de cette *Revue* (1893, p. 410) : « Toutes mes idées me sont éternellement présentes, la pensée en

acte que le regard de ma conscience éclaire, et semble isoler par là même, en réalité les contient toutes également en acte, et entretient avec elles mille rapports que seule discerne une analyse attentive. Dans la moindre ligne que j'écris, dans la plus insignifiante des phrases que je prononce, se retrouve l'influence de tous les livres que j'ai lus, et dont je ne pourrais dire même le titre, de toutes les paroles que j'ai entendues, de toutes les pages que j'ai moi-même écrites : tous ces éléments, demeurés en moi inséparables les uns des autres, constituent par leur pénétration mutuelle et leur continuité ce fonds permanent de l'intelligence qui s'appelle le tour d'esprit. » L'idéalisme critique résout donc l'énigme de l'inconscient comme celle du souvenir. Dans la conscience présente, en tant qu'elle est riche de la totalité de notre expérience, en tant qu'elle est animée par l'activité ordonnatrice de la raison, il trouve de quoi constituer la vérité certaine, et fonder ainsi la réalité, du passé. De même, s'il affirme à juste titre la priorité chronologique de l'inconscient, c'est parce qu'il l'affirme à titre de relation, suggérée par la conscience et qui ne commence à exister qu'à partir du moment où la conscience s'est démontré à elle-même la nécessité de ce moment explicatif. L'inconscient est donc dépassé, dès qu'il est découvert : *Lux seipsam et tenebras manifestat.*

Une telle solution est malaisée à fixer, puisqu'elle se réfère à ce progrès indéfini de l'esprit relativement à soi-même, qui est, selon nous, le caractère authentique et profond de l'intellectualisme. Il pourra sembler qu'elle soulève après elle un nouveau problème, lequel consisterait à sortir de la conscience, pour essayer de concevoir, dans l'absolu de l'existence ou tout au moins de l'essence, le rapport de l'inconscient au conscient. Et, comme l'idéalisme critique, en vertu de son principe même, refuse de poser le nouveau problème, il sera soupçonné de cette faiblesse que « de l'idéalisme rationnel » il « retombe, comme dit M. Parodi, à une sorte d'agnosticisme ». Mais nous répondons : l'agnosticisme n'existe qu'en fonction du réalisme. La notion même d'agnosticisme implique, en effet, que la connaissance serait un « état second », subordonné à une réalité première, comme une copie est subordonnée à un original. C'est pourquoi nous avions jadis indiqué que l'on pouvait tirer de la seule position du problème spencérien un verdict décisif contre la philosophie de Spencer : « La connaissance est suspendue

à l'inconnaissable; formule naïve, si elle prétendait se donner comme une explication d'ordre métaphysique, et devenir le principe d'un monisme panthéiste; formule profonde, au contraire, si elle atteste le renoncement à l'intelligibilité intégrale de l'univers par la science, l'impuissance du mécanisme à comprendre l'esprit dans l'unité de l'évolution et à rendre raison par les relations externes du rapport d'intériorité. » (*La Modalité du Jugement*, p. 98.) En revanche, dès qu'on se place sans arrière-pensée dans le plan de l'idéalisme, l'agnosticisme disparaît, fût-ce à titre d'hypothèse, parce que le terme d'*inconnaissable* se manifeste vide de toute signification. « La connaissance, écrivions-nous encore, constitue un monde qui est pour nous le monde. Au delà il n'y a rien; une chose qui serait au delà de la connaissance, serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant. » (*Ibid.*, p. 2.)

Nous croyons que nous touchons ici au fond du débat soulevé par M. Parodi; et peut-être, en reproduisant encore quelques passages de nos publications antérieures (procédé qui, à ce point précis de notre étude, nous a paru inévitable et qui a du moins l'avantage de la brièveté), serons-nous en état d'éclaircir le malentendu. Du fait que des réponses ne sont pas fournies à un certain ordre de questions, M. Parodi conclut à l' « agnosticisme ». Or, nous contestons la conclusion, chaque fois du moins qu'il est possible d'établir que les réponses ne sont pas à donner, que les questions elles-mêmes n'existent pas, n'étant soulevées qu'à partir d'une présupposition qui condamnerait toute recherche à demeurer chimérique ou contradictoire.

C'est ce qui se passe pour les problèmes relatifs aux antinomies kantiennes. M. Parodi semble interpréter le refus d'une solution dogmatique comme l'absence de toute solution. Et il nous demande : « Les problèmes du fini et de l'infini, du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre, et de leur signification objective, ont-ils cessé pour autant de s'imposer à la réflexion? » Or, dans la *Modalité du Jugement* (p. 235), nous avons déjà pris position d'une façon peu équivoque : « L'alternative que doit trancher toute conception de l'objet, ce ne serait pas précisément celle qu'a signalée M. Renouvier, entre la *chose* et l'*idée*; ce serait, pour nous, l'alternative de l'être métaphysique auquel correspondrait le concept, et du devenir perpétuel qu'exprime la copule du jugement, et c'est cette alterna-

tive même que nous croyons apercevoir au fond des antinomies cosmologiques de Kant. Ce que les thèses signifient, ce sont les conditions de l'existence de l'objet tel qu'il se reflète dans la notion, la nécessité de poser l'être comme défini, comme simple, comme ayant une origine fixe et une raison donnée. Ce que les antithèses établissent, c'est que la puissance de juger, antérieure à la notion et à l'être, ne saurait s'enfermer et s'épuiser dans les limites de la notion et de l'être, qu'elle se prolonge au delà du fini, au delà de la simplicité prétendue absolue, au delà de la cause première et de l'être nécessaire. Pour nous, par conséquent, les thèses sont fausses, et les antithèses sont vraies, si on se garde de les interpréter dans un sens ontologique, si on les entend au contraire comme la négation de l'être métaphysique, de l'objet absolu. »

Certes, et nous serons le premier à en convenir, il pourrait y avoir des raisons d'ordre physique pour limiter l'univers, tel que la science l'étudie, à certaines dimensions que (provisoirement ou non) la science se déclarerait incapable de dépasser — comme il paraît impossible, à la suite des expériences de Michelson et de Morley, de pousser les combinaisons habituelles de la mécanique au delà d'une vitesse supérieure à la vitesse de la lumière. Seulement ces raisons physiques, si elles existent, seront, en tout état de cause, le contraire de raisons logiques ou ontologiques. De même, en ce qui concerne le discontinu, les merveilleux progrès de la physique moléculaire ont pu donner aux métaphysiciens l'espoir qu'ils allaient pouvoir ressusciter le réalisme atomistique de Démocrite. Mais c'est une illusion provoquée par des analogies verbales, comme il s'en est produit lorsque la mécanique a emprunté au langage vulgaire les expressions de *force*, d'*énergie* ou de *travail*. « Il y a (disions-nous à la *Société française de philosophie*, séance du 3 mars 1910, *Bulletin*, 10e année, n° 5, mai 1910, p. 118) dans la matière, des noyaux, des grains; s'ils tiennent en échec l'homogénéité de la matière, ils ne sauraient interrompre la continuité d'une façon définitive, puisqu'il est nécessaire de concevoir l'action de ces noyaux, et par conséquent de rétablir un milieu où s'exerce cette action, comme le font, par exemple, les théories électro-magnétiques de la matière. Il est donc fort possible qu'aux yeux du philosophe *discontinu* et *continu* soient encore deux catégories, peut-être corrélatives l'une à l'autre comme le voulait la conception hegelienne, du moins toutes deux utilisables pour l'interprétation ration-

nelle de l'expérience et pour l'organisation scientifique de l'univers. Ainsi, alors même que le savant parle le langage de l'absolu, le philosophe ne semble encore autorisé à défendre les thèses du relativisme et cela d'accord, je crois, avec la pensée véritable du savant. Dire que l'on a réussi à déterminer les dimensions de la molécule, cela a un sens technique qui est précis et légitime; on marque un stade important dans la structure de la matière; mais on n'atteint nullement l'élément ultime, indécomposable au delà duquel l'analyse ne se comprendrait plus. »

En d'autres termes, les formes différentes des combinaisons mathématico-physiques auxquelles donne lieu la considération du fini et de l'infini, du discontinu et du continu, sont des instruments au service de la pensée rationnelle. Cette pensée ne saurait, sans se mutiler et sans se désarmer, prononcer un choix qui s'accompagnerait d'une exclusion définitive. Cela découle directement des principes d'un idéalisme qui interdit de subordonner la liberté du sujet connaissant à une représentation ou à un concept de l'objet. Cela ne signifie, à aucun degré, qu'il n'y ait plus lieu, pour le philosophe, de discuter l'exacte portée des résultats obtenus grâce aux efforts réunis de l'analyse mathématique et de l'expérimentation physique. « Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, demande M. Parodi, et l'homme peut-il se renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste? » Or le point central de nos efforts, dans les *Étapes de la Philosophie mathématique*, a été d'établir que la question du rapport entre l'intelligible et le réel est susceptible de recevoir une solution positive sur le terrain même de la mathématique. En suivant dans l'ordre de leur complexité croissante les combinaisons opératoires des nombres et des figures, le rationalisme constitue la théorie solide et vraie de l'expérience scientifique, manquée selon nous par les doctrines, toujours abstraites, livresques et *a priori*, de l'empirisme classique. C'est cette conception que nous résumions ainsi, dans une communication rédigée pour le premier *Congrès de philosophie mathématique*, tenu à Paris en avril 1914 (*Revue de Métaphysique*, 1916, p. 341) : « Nous pouvons conclure : l'arithmétique, quoique toute rationnelle ou plus exactement parce qu'elle est toute rationnelle, est un instrument qui s'est forgé, qui ne cesse de s'aiguiser, au contact de l'expérience. Dès la

première branche de l'encyclopédie il apparaît que la science n'est digne de ce nom que si elle accomplit la fonction naturelle de toute connaissance : *avoir prise sur les choses*. Et par suite on pourra passer de l'arithmétique à la géométrie, puis de là au groupe des sciences physiques ou naturelles, sans rompre avec l'homogénéité du savoir, sans se heurter à ces brusques discontinuités, à ces oppositions aiguës qui ont paru en compromettre l'équilibre et la valeur. Les sciences dites *positives* doivent à la mathématique leur *positivité*, non seulement parce qu'il n'y a de relation précise, par suite de certitude proprement dite, que là où l'on introduit l'exactitude de la mesure, mais parce que la mathématique, ayant le privilège de considérer l'expérience dans les conditions où elle est à la fois plus simple et plus détachée du sensible, fournit le modèle de cette connexion entre l'activité de l'intelligence et l'épreuve des faits, qui constitue la vérité scientifique. »

Une critique attentive au devenir du savoir humain affranchit donc de leur apparence d'homogénéité et de fixité l'espace et le temps. Espace pur et temps vide ne sont que des abstractions ontologiques s'il est prouvé qu'il n'y a pas un mathématique en soi, distinct du physique en soi. La psychologie de l'intelligence se renouvelle ainsi, apportant la plus précieuse des confirmations à la philosophie du jugement pour qui la connaissance d'un univers extérieur et d'un passé réel procèdent d'une conscience capable d'élargir et d'organiser indéfiniment son horizon, sans que jamais pourtant cette connaissance puisse se détacher de la conscience, qu'elle aille rompre le contact avec l'individualité de l'être où elle a sa racine : « Se contenter de concevoir le temps et l'espace comme des systèmes abstraits d'extériorité, possibilité indéfinie de succession ou de simultanéité, c'est négliger au profit d'une conception purement mathématique ce qui donne au temps et à l'espace leur trait caractéristique et leur réalité. L'être, en tant qu'il est posé comme étant la réalité même, est nécessairement fonction de l'espace et du temps. L'esprit humain est tout à la fois capable d'étendre ses conceptions à toutes les parties de l'espace et du temps, de coordonner des efforts en apparence dispersés à travers l'étendue et la durée pour les ramasser en un point et en un instant, et asservi à toutes les nécessités de la vie individuelle, séparé toujours de ce à quoi il prétend s'unir, sans cesse épuisé par l'écoulement perpétuel de ce perpétuel présent. » (*La Modalité du Jugement*, p. 93.)

Si nous nous sommes permis de citer ces textes, c'est que nous avions à cœur d'insister sur la liaison étroite qui s'établit, selon nous, entre les enseignements de la critique proprement scientifique et un idéalisme qui serait parvenu à ressaisir l'originalité radicale de son principe. Il semble pourtant qu'aux yeux de M. Parodi cette liaison étroite devrait être retournée contre l'idéalisme critique, comme s'il convenait d'y voir le signe d'une impuissance, l'aveu d'une capitulation : « On peut admettre, écrit-il, qu'il est chimérique et absurde de vouloir, à l'avance, tracer à l'esprit sa route future; mais si le philosophe doit renoncer à devancer l'expérience, ne peut-il pas s'essayer à la repenser autrement qu'en simple historien des sciences? Lui sera-t-il interdit de s'efforcer à en découvrir, au moins après coup, la logique intime et la nécessité intelligible, en un seul mot, d'en dégager la loi? »

Pour nous la question importante qui est soulevée ici par M. Parodi, ce n'est pas de décider s'il serait possible, par un effort de génie, de prévoir, ou s'il faut se borner à « dégager », par un travail rétrospectif, la *loi* de *nécessité intelligible* et de *logique intime*; c'est de savoir s'il existe telle chose que cette *loi*, s'il y a la moindre chance que, par delà les perturbations accidentelles et les anomalies apparentes, se rétablisse la régularité d'une courbe à direction constante où transparaisse une cause essentielle, une raison des choses.

Or, dans la présupposition de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible* est impliquée une certaine conception de la vie spéculative, datant de l'époque classique, « âge d'or », où savant et philosophe ne faisaient qu'un. Alors il semblait aller de soi que le système du monde serait parfaitement homogène et harmonieux. La conservation du mouvement ou de la force vive, les déterminations de la force centrifuge et de la gravitation, avaient pour objet d'envelopper l'univers dans une vue d'ensemble qui joignît le *maximum* de simplicité au *maximum* de compréhensivité. La philosophie de l'histoire se modelait sur la philosophie de la nature, non pas seulement chez les dialecticiens de la métaphysique allemande, mais chez les penseurs qui se réclamaient le plus hautement de la science positive. « Oubliez donc, disait Taine, l'immense entassement des détails innombrables. Possédant la formule, vous avez le reste. Ils tiennent au large dans une demi-ligne; vous enfermez douze cents ans et la moitié du monde antique dans le creux de

votre main. » Sur le petit doigt, Comte aurait pû aussi bien inscrire la loi du progrès humain dans les différents domaines du savoir; Spencer, le *processus* d'évolution universelle.

De telles spéculations étaient acceptées avec d'autant plus de facilité que récemment encore on pouvait les croire autorisées par le succès du calcul des probabilités. Les statistiques ne mettaient-elles pas en évidence les actions de masse à travers les phénomènes de la vie et de la société, donnant le moyen d'éliminer les singularités individuelles comme destinées à se contredire et à se neutraliser? Il n'y a guère plus de dix ans, Gabriel Monod écrivait : « Quelque paradoxale que cette affirmation puisse paraître au premier abord, les généralités en histoire offrent souvent plus de vérité et de certitude que les détails mêmes qui leur servent de base.... Il y a en histoire une vérité générale qui se dégage d'un ensemble de faits, même si la connaissance de ces faits comporte des inexactitudes. Ces inexactitudes, d'ordinaire, loin de s'accumuler, se compensent pour un historien doué d'esprit critique. » (*De la Méthode dans les Sciences*, 1re série, 1909, p. 346.)

Que maintenant on reporte son regard sur les sciences physiques auxquelles se référait toute cette méthodologie, on s'aperçoit que les résultats acquis depuis le commencement du siècle ont remis en question, finalement ont renversé le postulat, inspiré par le retentissement de découvertes comme celle de Newton ou de Boyle-Mariotte, qu'une loi doit être d'autant plus vraie qu'elle satisfera d avantage au double *criterium* de la simplicité et de la continuité. Nous avons eu l'occasion d'insister sur ce point, ici même (1912, p. 608 et suiv.), en retraçant les vicissitudes de la carrière philosophique de Henri Poincaré, qui s'expliquent précisément par la résistance croissante des faits expérimentés à l'interprétation des principes en termes de « conventions » ou de « définitions déguisées ».

Ce qui caractérise la période de la science où nous sommes engagés, c'est, peut-on dire, qu'il y aurait deux catégories de savants. Les uns, se croyant philosophes peut-être, « perturbés » en tout cas par l'idée d'une *nécessité intelligible* et d'une *logique intime*, se contentent d'un à peu près qui laisse place aux coups de pouce, qui permet, en arrondissant les chiffres, de ramener l'accidentel à l'essentiel, de retrouver la régularité classique de la loi. Devant ceux-là passe et échappe l'occasion des grandes découvertes. C'est

aux autres qu'elles sont réservées, aux savants qui n'hésitent pas à mettre la main sur l'illogique et l'imprévu pour tenter d'en arracher le secret. Du soi-disant *hors la loi*, ils font surgir la loi nouvelle, qui déconcerte notre sentiment, instinctif ou traditionaliste, de la nécessité intelligible, mais qui a sur la prétendue loi d'auparavant cette irrécusable supériorité qu'elle est la vraie loi, c'est-à-dire en définitive, pour la philosophie comme pour la science, la seule loi.

La nature, que la technique perfectionnée des laboratoires a mise en mesure, et en demeure, de se faire connaître avec une plus minutieuse et plus subtile précision, a brisé le cadre de nos concepts. Ou, pour mieux dire, un essor inattendu de l'activité intellectuelle a secoué la science dans sa timidité paresseuse. Et toute la perspective de la spéculation a changé.

Les expériences classiques de Raulin et de Javillier sur l'importance que des doses infinitésimales de zinc prennent pour le développement de certaines moisissures, amènent M. Rabaud à énoncer la remarque suivante : « Pour peu que l'on observe, on constate la multiplicité et la complexité des parties constitutives du *milieu*. » Bien plus, ajoute-t-il, les travaux de Pouchet et Chabry ont mis en évidence « l'existence, dans l'eau de mer, d'éléments de première nécessité pour la vie des Échinodermes, que notre analyse ne révèle pas actuellement ». (*Le Transformisme et l'Expérience*, 1911, p. 7-8.) Dès lors, et en partant du postulat même de Comte qu'il faut passer par la biologie pour entendre la méthode sociologique, comment continuer à soutenir le paradoxe du dogmatisme positiviste, suivant lequel les lois de la nature devraient toutes être posées sous une forme simple et définitive? Toute recherche qui déborde l'horizon de la représentation humaine, qui n'est plus restreinte à l'échelle des données sensibles, serait une survivance oiseuse de la curiosité métaphysique. Comment persister à prétendre, en dépit des observations quotidiennes, et plus d'une fois tragiques, sur la vie véritable des peuples, que l'intervention et l'initiative des individus dans l'histoire de la civilisation sont des accidents de surface par delà lesquels il est « scientifique » de chercher à saisir, afin de le retenir comme l'élément principal de la vérité, le grand mouvement de la poussée collective? Il est visible que tout l'édifice du positivisme reposait sur un acte de foi dans l'imitation de disciplines que l'on croyait définitivement constituées, et que les modèles se dérobent,

glissant à travers les doigts de ceux qui s'étaient figurés pouvoir faire sur eux un fond solide.

En particulier, l'application du calcul des probabilités aux problèmes de la physique moléculaire a bien fait comprendre que la régularité apparente des formules est une approximation précaire, liée à la simplicité systématique des hypothèses. Elle n'exclut pas, elle réserve, elle est finalement destinée à mettre en saillie, le caractère et le rôle de l'improbable, qui est singulier, qui est unique, dont on peut dire qu'il est illogique et qu'il est imprévu, mais qui à cause de ces caractères mêmes, décide de l'*événement*, ou si l'on préfère, de l'*avènement*. Sans emprunter à l'histoire, et à l'histoire contemporaine, des exemples qui ne seraient que trop nombreux et trop éloquents, nous nous contenterons de rappeler une remarque de M. Jacques Duclaux dans sa *Chimie de la Matière vivante* (p. 245) : « La première cellule a dû se former en milieu purement minéral, par quelque combinaison imprévue et illogique, née de circonstances fortuites. »

Nous soupçonnerait-on d'opposer ici paradoxe à paradoxe? Nous croyons, pour notre part, que nous nous bornons à rétablir, en face du mirage de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible*, l'idée exacte d'un développement spirituel. « En fait de classiques, disait Sainte-Beuve (*Causeries du Lundi*, 4e édit., t. III, p. 50), les plus imprévus sont encore les meilleurs et les plus grands. » Aucune formule n'exprimerait d'une façon plus frappante le résultat d'une réflexion un peu attentive aux mathématiques, c'est-à-dire à la discipline qui, du moins au premier abord, semblerait le plus suceptible d'obéir, et de satisfaire, à la *loi* de la *logique intime* et de la *nécessité intelligible*. Toutes les théories devenues classiques sont celles qui ont commencé par heurter cette prétendue *loi*, qui l'ont contredite et renversée, depuis la découverte des *irrationnelles* (dont le néo-criticisme ne s'est jamais consolé pour avoir trop pris le mot à la lettre) jusqu'au renouvellement de l'analyse avec Joseph Fourier, de l'algèbre avec Evariste Galois.

Dans une *communication* au *Congrès de Philosophie* de 1900, M. Hadamard, après avoir discuté certains problèmes d'analyse, concluait : « Au principe d'après lequel les questions analogues doivent admettre des réponses analogues, les exemples auxquels nous venons de faire allusion conduisent à opposer le suivant : *Étant donnés deux problèmes analogues, mais dont l'un a pu être*

traité et non l'autre, il y a lieu de penser que les résultats trouvés dans la solution du premier sont très différents de ceux que l'on doit obtenir dans la solution du second. » (*Bibliothèque du Congrès*, t. III, p. 443.)

La nécessité véritable qui marque le progrès de la conscience intellectuelle, déborde donc de toutes parts une *nécessité* dite *intelligible* qui par son caractère mystérieux et transcendant s'apparente à la causalité « intelligible » de l'ontologie kantienne. La *loi* qui serait par delà les lois, « l'axiome éternel » dont parlait Taine, n'est qu'une formule creuse à côté du réseau de relations que les savants établissent. Le concept de *logique intime* est convaincu de sécheresse et de pauvreté, devant l'expansion illimitée qui est le propre de la raison en tant que raison.

Le mouvement irrésistible de la science exige qu'au lieu de s'acharner à en faire rentrer les résultats dans le cadre d'une représentation finie ou d'une essence conceptuelle, on débarrasse de toute entrave extérieure, de toute limitation arbitraire, la liberté de l'intelligence. Cela veut-il dire, comme M. Parodi en exprime la crainte, que le philosophe soit dépouillé de ce qui était son rôle original et sa fonction spécifique? La question n'importe guère en soi. Une seule chose est nécessaire : savoir comment le monde est fait *en vérité*, comment l'humanité doit s'orienter *en esprit*. La profession de celui qui parle est indifférente si ce qu'il dit est juste : « *Neque enim interest Reipublicæ, quis observaverit, sed quid observetur* » comme l'écrivait Leibniz à Oldenburg. En fait, c'est bien *pour l'idée de la science*, mais c'est aussi *contre les mœurs des savants*, que le philosophe a dû exercer son action. Si les savants avaient tous la parfaite intelligence de leur travail et de leur œuvre, la philosophie eût été achevée en eux, et par eux — de même que, selon une remarque célèbre de Spinoza, toute législation eût été superflue dans une société où d'eux-mêmes les hommes se fussent montrés équitables et sages. Entre l'esprit propre de la science et les habitudes intellectuelles des savants, ce qui a entraîné la rupture d'équilibre, l'inversion apparente de sens, c'est l'obsession d'une *logique intime*, le respect d'une *nécessité intelligible*, par quoi les démarches effectives du jugement ont été retournées, l'ordre analytique de la découverte étant subordonné à l'ordre contraire de l'exposition. Les hommes de science ont pratiqué, eux aussi, l'art de substituer au

compte rendu naturel de la bataille le communiqué artificiel de la victoire. Viète n'en fait-il pas l'aveu dans ces termes particulièrement significatifs : « *Artifex geometra, quanquam Analyticum edoctus, illud dissimulat, et tanquam de opere efficiundo cogitans, profert suum syntheticum problema et explicat* » ?

C'est de l'*Organum* d'Aristote, et de la géométrie d'Euclide, que dérive le postulat du primat de la synthèse. Il a conduit à considérer la déduction comme un procédé qui devrait se suffire à soi-même, et dont il faut, en tout cas, réduire les principes à leur plus simple expression : *entia non multiplicanda sunt præter necessitatem.* De la scolastique le postulat a passé chez Leibniz ; on le voit attribuer à son Dieu le programme, que quelques années auparavant Molière plaçait dans la bouche de son Harpagon : *ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu.* Il inspire le dogmatisme d'Auguste Comte pour qui chacune des sciences serait suspendue, *ne varietur*, à un petit nombre de principes, désignés par le nom bizarre de « faits généraux » et qui seraient irréductibles et fixes ; d'où ce phénomène déconcertant que le penseur même qui a le plus insisté sur l'importance décisive de l'histoire pour comprendre la constitution du savoir positif, restreint cependant cette considération de l'histoire à une période définie de la civilisation — comme si, suivant un mot fameux, il avait démontré par l'histoire qu'après lui il n'y aurait plus d'histoire. Et le phénomène est d'autant plus instructif qu'il s'est renouvelé de nos jours. Mach qui a su appliquer à la *mécanique*, avec une si merveilleuse perspicacité, la méthode *historico-critique*, conclut en se débarrassant de l'histoire. Il prétend faire reposer la pyramide sur sa pointe, et proclame le principe d'*économie de la pensée*, qui revient à transporter de la scolastique dans le pragmatisme la présupposition de la souveraineté de la synthèse déductive, le primat du langage organisé sur l'intelligence organisatrice.

L'identité attestée par le principe d'*économie* entre le verbalisme scolastique et le verbalisme pragmatiste achève de faire comprendre quel rôle décisif l'idéalisme critique a pu jouer dans la pensée contemporaine en retournant le renversement artificiel par lequel la superstition de la déduction synthétique avait sacrifié l'acte effectif du jugement à l'ombre de son expression conceptuelle. Et, en fait, il ne s'est agi de rien moins que de remettre le rationalisme en équilibre. Dès son origine, la théorie du syllogisme a paru oscillante

et précaire, tiraillée qu'elle était entre l'interprétation du concept en compréhension et l'interprétation en extension. Au cours de ces dernières années, les vicissitudes déconcertantes, les contradictions, qui ont fini par ruiner les ambitions proprement philosophiques de la logistique, si riche et si féconde pourtant en découvertes d'ordre technique, ont achevé de démasquer l'incohérence radicale de l'*Organum* aristotélicien. Elles nous ont fourni la meilleure contre-épreuve qui se puisse imaginer, pour la doctrine qui posait comme opération fondamentale le jugement, défini par le rapport entre la compréhension et l'extension. — De même, la conception de la mathématique abstraite est restée, durant le XIXe siècle, accrochée à cette incertitude initiale : le nombre est-il ordinal ou cardinal? Or, si le nombre n'est ni représentation ni concept, s'il est jugement, il devra être compris comme connexion d'une série et d'une somme. Et chaque progrès effectif de la science, au lieu de provoquer l'effondrement du dogmatisme « économique » qui avait pris à tâche de rétrécir jusqu'au *minimum* les fondations de l'édifice, vérifie la puissance créatrice de l'intelligence : il a été possible, par exemple, d'éclaircir les règles des combinaisons sur les nombres négatifs, qui avaient résisté à toutes les tentatives de justification rationnelle. — Par là encore, par là surtout, on peut espérer que l'esprit se donne le recul nécessaire pour être prêt désormais à accueillir sans mauvaise humeur et sans préjugé conformiste les victoires qui attesteront sa propre fécondité. Nous redeviendrons, comme le veut le bon pédagogue, « sinon instruits, du moins instruisables ».

Qu'on se rassure donc. La fonction du philosophe n'a rien perdu de sa portée ou de son efficacité, parce qu'il a le scrupule de s'attacher étroitement à l'exactitude, à la subtilité, à la complexité, du développement scientifique. Ce serait un contresens, et le plus dangereux peut-être, d'imaginer que le rationalisme ait à céder quoi que ce soit de son « intransigeance » pour se rendre plus souple et plus fin, plus capable d'adéquation à la réalité du savoir. En fait, c'est de ce contresens qu'est né le courant irrationaliste; c'est là qu'il s'alimente : l'argumentation facile, trop facile, du pragmatisme repose toute sur le postulat, commode assurément, que l'intellectualisme demeure à jamais figé dans un panlogisme à la scolastique, tout au moins à la Hegel.

Nous oserons, maintenant, aborder la dernière question posée

par M. Parodi : « La pensée contemporaine doit-elle définitivement reculer devant la tâche d'une systématisation proprement philosophique de la nature? » Il nous semble que la pensée contemporaine se trouve dans l'un de ces cas où le parti courageux est de résister à une sommation téméraire. Exiger d'un cavalier qu'il rivalise de vitesse avec un train rapide ou une automobile de course, ce n'est guère sagesse. Et ce n'est pas sagesse non plus, de vouloir que le philosophe cherche un objet au delà de l'objet de la science. Démuni des doubles ressources du calcul et du laboratoire, réduit aux seules facultés de la dialectique, il parviendra tout au plus, et dans l'hypothèse la plus favorable, à dessiner les grands traits d'une esquisse, inévitablement et en déficit et en retard sur le tableau des connaissances effectives.

M. Parodi paraît avoir quelque peine à prendre son parti d'une doctrine où il aperçoit « une idée nouvelle de la vérité; la vérité, c'est en somme ce qui se vérifie. » Si c'est une nouveauté, il serait, en tout cas, bien déconcertant que ce fût un paradoxe, et qu'il y eût ainsi deux sortes de vérité, l'une qui se vérifierait et puis une autre — la première pour la science — la seconde pour la métaphysique. Par les démonstrations de la critique kantienne, il est acquis que l'existence est fonction de la vérification. C'est pourquoi toute ontologie conceptuelle, toute cosmologie transcendante doit être éliminée. La tâche du rationalisme consiste à regarder du côté du sujet, en interprétant le programme de la critique d'une façon plus rigoureuse que l'ont fait Kant, et Fichte lui-même. La formule pratique, la recette technique de « vérification » deviendront alors de simples points de départ; elles fourniront la matière d'une analyse réflexive qui, à mesure qu'elle s'approfondira du dedans avec l'aide de tous les moyens dont disposent l'histoire et la psychologie de l'esprit, fera rendre à la « vérification » son plein de vérité.

Que la pensée contemporaine ne rencontre pas, sur cette voie, un système de concepts et de catégories, ce sera le signe qu'elle est bien la pensée de nos contemporains. Le renouvellement des valeurs scientifiques, qui a pris dans notre génération l'allure d'une révolution chronique, a fait définitivement justice de cette scolastique qui avait récemment, suivant l'expression de M. Bergson, poussé autour de la physique de Galilée, et grâce à laquelle déjà Kant avait cru réussir ce tour de force : faire rentrer les principes newtoniens dans

les cadres de la logique péripatéticienne. Or (et nous y avons assez longuement insisté dans ce qui précède) une telle scolastique, loin d'être liée au sort de la réforme critique, n'a eu d'autre résultat que d'en altérer la signification et d'en compromettre le bienfait. Lorsque donc M. Einstein nous suggère de corriger et de compliquer les lignes du newtonianisme, trop simples et trop schématiques pour convenir exactement au réel, il affermit chez le philosophe la conviction qu'il était effectivement utile de faire passer la critique kantienne d'un état « cristallin » à un état « colloïde ». Il l'autorise à croire que seront restituées définitivement, et à l'abri de toute ontologie, la pureté et l'intégrité du rationalisme, telles que Descartes et Spinoza les avaient caractérisées lorsqu'ils rouvrirent la voie royale à l'essor de l'intelligence, hors de l'impasse des concepts et des catégories où ils démontrèrent que le Moyen âge s'était fourvoyé à la suite d'Aristote.

Du même ordre est l'œuvre d'un Debussy, substituant à l'imitation bruyante et creuse du conceptualisme wagnérien un souci de justesse et de profondeur dans l'intelligence et dans l'expression de chacune des nuances, de chacun des moments de la vie intérieure. Et ainsi pour les autres domaines de la vie spirituelle. Le raffinement et la subtilité croissante du jugement ont manifesté la capacité de progrès, l'autonomie radicale qui appartiennent à la conscience intellectuelle; ils l'ont mise de niveau avec la conscience morale, et ils nous donnent le moyen d'en résoudre le paradoxe. L' « équilibre mouvant », le « progrès ordonnateur », de la conscience intellectuelle expliquent pourquoi la conscience morale, alors même qu'elle s'oblige à faire fond sur la loi, ne s'astreint pas à en demeurer l'esclave, pourquoi elle se tend vers un scrupule de justice auquel elle ne saurait satisfaire sans traverser, sans élever, la règle du droit par l'inquiétude et l'efficacité de l'amour. Conscience intellectuelle et conscience morale éclairent à leur tour et soutiennent cette conscience religieuse que les âmes, purement occidentales, d'un Platon et d'un Spinoza ont fait surgir de ce que Kant nommait les « croyances d'Église », afin de les juger en les dépassant.

L'idéalisme critique assurerait donc la tâche, spécifiquement définie, de la pensée contemporaine, en apportant une précision, et par suite une résonance, toute nouvelle à l'inspiration permanente et profonde qui est, selon nous, celle du rationalisme authentique.

Nous serions tentés d'en déterminer le caractère propre par des traits empruntés à deux de nos grands poètes. L'un conseille :

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

L'autre demande :

Qu'est-ce que tout cela, qui n'est pas éternel?

La philosophie n'est rien, dirions-nous, si elle ne remplit l'*entre-deux* qui sépare ces mots d'ordre et qui semble les opposer. Or, comment le philosophe établira-t-il qu'il y est effectivement parvenu, qu'il n'a pas cédé au piège de la simple aspiration mystique ou de l'effusion purement verbale, qu'il a su remonter réellement de l'*hic* et du *nunc* à l'infini et à l'éternel? Il faut qu'il ait pour lui le témoignage de sa conscience. Et comment ce témoignage lui serait-il acquis si la conscience ne fondait la certitude de son progrès sur un instrument qui opère un discernement *incorruptible* des valeurs, sur le jugement capable de réfléchir et d'approfondir nos raisons de comprendre et de vouloir, jusqu'à faire retentir dans chacune de nos affirmations la totalité de l'intelligence vivante, et relier chacun de nos actes au principe de la communion universelle?

LÉON BRUNSCHVICG.

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE[1]

Lorsque M. Parodi a organisé cette série de conférences il s'est adressé pour la leçon d'ouverture qui devait traiter de la tradition philosophique à M. Boutroux. Personne, en effet, ne pouvait mieux que lui parler de ce grand sujet, puisqu'il a passé sa vie à l'étudier, à en démêler les fils, à retrouver la filiation des systèmes. Si on avait recueilli tous les cours qu'il a professés à l'École Normale et à la Sorbonne, nous aurions cette histoire de la philosophie qui manque à la littérature française; et ce serait l'histoire la plus profonde et la plus originale. Car M. Boutroux excelle à apercevoir dans chaque doctrine, dans chaque théorie les traits les plus saillants qu'il approfondit avec une pénétration merveilleuse et qu'il coordonne d'un point de vue personnel. Il refait en quelque sorte le système qu'il expose et il lui impose une forme infiniment ingénieuse, d'une symétrie parfaite. Et il y réussit comme par miracle sans en changer le sens ni l'esprit. On sent que l'auteur aurait pu, aurait dû penser ainsi. C'est la méthode opposée à celle de Zeller dans son histoire de la philosophie des Grecs, justement réputée, et où l'auteur suit pas à pas son texte qu'il explique mais dont il reste un peu l'esclave. Tout au plus pourrait-il arriver avec la méthode de M. Boutroux que, dans ce cercle nouveau si finement ajusté où il enferme les pensées de l'auteur, ne se trouvent un peu estompées ces vastes perspectives qui s'offrent à nous, allant à l'infini, dans les grands systèmes et qui tiennent à ce qui reste toujours d'indéterminé dans l'inspiration créatrice, dans ce *primum movens* de la pensée qui fait l'originalité du penseur.

De ce vaste et long travail de M. Boutroux, nous n'avons que quelques échantillons, un Socrate, un Aristote, — encore est-il

1. Conférence faite le 28 novembre 1919 à l'École interalliée des Hautes-Études sociales.

resserré sur le lit de Procuste d'un dictionnaire, — un Jacob Böhme, un Leibniz un Kant....

Ce que je puis ajouter, c'est que s'il n'avait pas été empêché par un deuil cruel de venir, et s'il vous parlait à cette place, il n'aurait pas manqué de vous exposer et de caractériser la tradition philosophique française. On lui a reproché dans ces derniers temps, quelquefois avec âpreté, d'avoir renié, depuis la guerre, la grandeur de cette philosophie allemande qu'il connaît si bien et dont il avait loué plus d'une fois la fécondité et la richesse. Je crois le reproche immérité. Il se peut que sous l'impression de la guerre il ait accentué une opposition qu'il a toujours dénoncée. J'ai eu jadis sous les yeux une leçon qu'il avait faite, il y a combien d'années, à la faculté des lettres de Nancy, où, tout jeune, il enseignait; et déjà il montrait que la philosophie française de Descartes aux contemporains, à Renouvier, à Lachelier, à Fouillée, repose sur l'idée traditionnelle de liberté, tandis que l'idée cardinale de la philosophie allemande est l'idée de nécessité. Il y aurait donc une tradition philosophique pour les penseurs de chaque pays, qui leur donnerait un air de famille et où se reflèteraient les caractéristiques les plus accentuées de la race.

Mais y a-t-il une tradition commune qui reparaît dans la trame de chaque système nouveau? C'est ce qu'il ne manque pas de personnes — probablement le plus grand nombre — pour contester, et pour en tirer argument contre le droit à l'existence de la philosophie. La philosophie, semble-t-il. recommence avec chaque penseur. Il n'y a pas un seul des problèmes qu'elle agite depuis des siècles qui soit définitivement résolu. Les problèmes des principes de la raison, de la volonté, de la mémoire sont l'objet de controverses perpétuelles et prennent un aspect nouveau avec chaque nouveau système. Tandis que la science s'accroît sans cesse par l'effort associé des chercheurs, la philosophie ne se transmet pas, et chaque philosophe est condamné à rouler seul le rocher de Sisyphe de la philosophie tout entière. N'est-ce pas le signe qu'elle agite des problèmes insolubles, et qu'il serait temps de nous borner aux connaissances vérifiables par l'expérience, c'est-à-dire aux sciences seulement? C'est le parti pris que nous conseille la philosophie positiviste. Malheureusement, si négative qu'elle soit, cette doctrine est elle-même un système philosophique et qui cherche à s'autoriser d'une tradition. Aug. Comte se réclamait des philosophes du XVIIIe siècle. Chaque année ses dis-

ciples allaient en pèlerinage à Sucy-en-Brie au château du baron d'Holbach qui avait été le quartier général des Encyclopédistes. J'ai moi-même entendu le successeur d'Aug. Comte, Pierre Laffitte, dans une de ces conférences où il appelait les ouvriers des faubourgs, leur montrer l'édition princeps de 1637 dans laquelle Descartes avait réuni le *Discours de la méthode*, la *Géométrie*, la *Dioptrique* et les *Météores*; il leur raconta par quelles démarches prolongées il avait pu se procurer ce trésor spirituel, et il s'écria : « Voilà ce que l'esprit humain a produit de plus grand depuis Aristote. » Et, d'ailleurs, tout en rendant hommage aux fidèles que le positivisme conserve encore en France, en Angleterre, dans l'Amérique du Sud, il faut bien reconnaître que ce système a fait place à d'autres spéculations. Dans l'ordre de la philosophie des sciences, M. Meyerson montrait ici même, dans une savante leçon, que la science actuelle, même la plus scrupuleuse, le récuse et a franchi les limites qu'il lui avait marquées.

Ainsi la voie ne nous est pas fermée pour la recherche d'une tradition philosophique. Qu'il y en ait une, j'en trouve une première preuve précisément dans cette série de leçons qu'on vous convie à entendre. Elles sont destinées à vous la faire apparaître. Quel intérêt, en effet, pourrait offrir une exposition des idées de Platon, d'Aristote, de Leibniz..., si ces idées étaient entièrement étrangères à la pensée contemporaine? Sans prétendre deviner comment les spécialistes éminents qui ont accepté de vous en entretenir s'y prendront pour le faire, je ne mets pas en doute qu'ils s'appliqueront à vous montrer ces idées si anciennes toujours vivantes et lumineuses, et comme incorporées à nos pensées actuelles. Elles font partie d'une tradition qu'il est nécessaire de recueillir soigneusement.

Je trouve une autre preuve dans l'objection même que l'on répète contre la philosophie : elle n'est pas une science; elle ne fait pas partie de l'ensemble des sciences. Th. Ribot soupçonne qu'elle pourrait être un poème en prose, en prose souvent ennuyeuse. Comment, en effet, serait-elle une science, puisqu'un de ses objets essentiels est la critique des sciences, la détermination de leurs rapports et de leurs limites? Pour établir leur coordination, pour définir la dépendance où chacune d'elles est par rapport à celles qui lui sont subordonnées, pour déterminer les principes qui lui sont propres, encore plus pour décider non seulement des limites où elles

s'arrêtent actuellement, mais encore du terme qu'elles ne pourront franchir ultérieurement, pour prononcer le prophétique *Ignorabimus*, il faut bien que la philosophie soit placée à un point de vue étranger aux sciences, qu'elle dispose d'une méthode différente, qu'elle constitue une discipline différente. Mais il y a plus. La philosophie n'a pas le seul contrôle des sciences, mais de toutes nos activités intellectuelles. Elle doit aussi bien faire la critique de la morale, de l'art, de la religion. Chez les philosophes qui ont cultivé le champ entier de la philosophie, chez un Aristote, un Kant, un Hegel, on trouve une philosophie de la morale et du droit, une philosophie de l'art, une philosophie de la religion. Il apparaît donc que la philosophie est une discipline spéciale, autonome. Et c'est ici que se marque une différence essentielle entre le philosophe et le savant. L'apprentissage du savant se fait dans le laboratoire. Pour commencer ses recherches il doit sans doute se mettre en possession de tout l'acquis antérieur, découvertes et théories. Mais il n'a nul besoin de connaître l'histoire de sa science. Le philosophe, au contraire, apprend à penser en étudiant les systèmes de ses prédécesseurs, à partir des plus anciens, de ceux de l'antiquité particulièrement, dont procèdent les modernes. Entrons, si vous le voulez bien, avec le respect qui convient, dans la tête d'un philosophe. Nous y trouvons des idées empruntées à d'autres systèmes, comme entassées, et circulant en tourbillons, jusqu'au moment où tout à coup brille une lumière qui les fait paraître sous un jour nouveau, d'où se dégage une orientation qui les ordonne sur un plan nouveau, qui substitue aux principes usés un principe supérieur. Ainsi les systèmes tombent. Mais les idées dont ils sont faits demeurent, attendant de reprendre une vie nouvelle. Rappelons-nous les aveux que nous ont faits plusieurs d'entre eux. Leibniz nous dit que dans ses promenades au Bocage, jardin voisin de Leipzig, à l'âge de quinze ans, il délibérait en lui-même s'il garderait les formes substantielles des anciens et des scolastiques. Kant nous a raconté comment il s'endormait sur la métaphysique de Wolf, quand il fut réveillé par les négations hardies de Hume. Et il employa plusieurs années à chercher le moyen de dépasser ce scepticisme raffiné, jusqu'à ce que, à la fin, jaillit dans sa pensée l'idée de la subjectivité du temps d'où devait suivre l'admirable théorie du schématisme. Et notre Descartes, croirons-nous qu'au moment « où il se résolut à chercher la vérité dans le grand livre du monde », il n'avait pas pénétré, il ne s'était pas

assimilé tout l'enseignement de la scolastique qu'il avait reçu, où il n'avait pas trouvé de quoi satisfaire sa passion de la certitude, mais d'où devait sortir dans la suite plus d'une idée qui devint un anneau de son système?

Nous voyons comment s'effectue le progrès de la philosophie. C'est pourquoi il y a une erreur étrange à vouloir retourner en arrière, à s'arrêter à saint Thomas, voire à Aristote, en prétendant abolir les progrès accomplis par l'esprit humain, et stériliser les efforts qu'il a faits depuis plusieurs siècles. C'est là une négation choquante, tout au moins une méconnaissance de la tradition philosophique. Ici, il est vrai, une question embarrassante se pose à nous, qui est d'expliquer la confiance que chaque philosophe met dans son système, comme s'il devait être le dernier de l'histoire. La première fois que j'ai ouvert les livres de Leibniz, je me demandais avec anxiété si le philosophe pouvait s'attacher tout de bon à tant de vues singulières, à la monade sans communication avec les autres monades, « sans fenêtres sur le dehors », ou si plutôt il ne fallait pas y voir une sorte de symbole, un « *comme si* » provisoire. Mais après Leibniz, chacun n'a pas manqué de donner de même ses vues comme définitives, jusqu'à Renouvier, jusqu'à M. Bergson lui-même[1]. Il faut, en effet, reconnaître qu'un système a quelque chose de durable, d'éternel même en un sens. C'est qu'il est autre chose qu'une vérité scientifique, c'est-à-dire que l'explication plus ou moins incomplète et provisoire de certains phénomènes. C'est l'expression d'une âme humaine, et, pour parler avec Leibniz, un point de vue sur l'univers; et en cela il garde toujours sa vérité. Seulement au-dessus des esprits individuels il y a l'esprit humain qui superpose les points de vue et pour qui les systèmes sont les expressions successives d'une vérité de plus en plus large ou plus profonde. On trouve ici la nature de la tradition, qui fait la trame des systèmes en les liant les uns aux autres, en établissant entre eux une continuité. L'idée du nombre de Pythagore, l'idée du phénomène d'Héraclite qui s'écoule d'un flux perpétuel, l'idée d'Anaxagore d'une intelligence ordonnatrice du monde se retrouvent et revivent dans le système de Platon. Et pour prendre un exemple contemporain, l'idée sociologique introduite dans la philosophie par Durkheim comme un principe d'explication des idées morales, des idées religieuses et même des

1. Avec quelques réserves.

idées philosophiques, survivra à la doctrine du maître. A peine formé, le système a subi des assauts, dont certains peuvent paraître victorieux. Mais l'idée sur laquelle la doctrine repose subsistera et il faudra lui faire sa part dans les systèmes à venir. En ce sens, il y a encore aujourd'hui des Platoniciens sur les bords de la Seine, comme sur les bords de la Spréc; ce sont les hommes qui cherchent, au delà de la réalité sensible, une vérité plus pure, plus stable que celle que fournissent les faits.

Et même, si l'on embrasse de vastes périodes de temps, on apercevra non plus seulement une génération des systèmes, mais encore un cycle d'évolution. Ainsi pour la philosophie grecque on distinguera avec Zeller un mouvement d'idées continu qui de la physique des Ioniens a conduit à la logique et à la philosophie du concept des Socratiques, et un autre mouvement qui a fait passer l'esprit grec de la logique à la morale avec les Stoïciens et les Épicuriens. De même pour la philosophie moderne qui débute avec Descartes par la distinction de l'âme et du corps, on peut suivre un double mouvement, d'une part pour approfondir, à partir du *cogito,* la subjectivité de l'être, d'autre part pour réconcilier la pensée avec la nature.

J'ai essayé de montrer qu'il y a une tradition philosophique et en quoi elle consiste. Je voudrais aller un peu plus loin et chercher quelles en sont les formes principales. La recherche est plus délicate; car elle demande que nous sondions les sources communes d'où sortent les systèmes. Ils puisent leurs matériaux dans l'expérience : c'est l'évidence; et non seulement dans l'expérience scientifique, mais il faut ajouter, il me semble, si l'on a égard au rôle que j'assignais tout à l'heure à la philosophie, dans l'expérience morale, dans l'expérience religieuse, pourquoi ne pas dire dans l'expérience artistique; car il y a des conditions de la production des œuvres d'art, conditions tant matérielles que spirituelles, dont la constatation constitue une expérience. Mais ces matériaux attendent, appellent une interprétation, une organisation qui constitue une théorie. Or c'est ici qu'intervient la faculté créatrice du philosophe, l'opération mystérieuse de l'invention qui ne se laisse ni prévoir, ni classer. De sorte que l'objet de notre effort semble nous échapper. Mais cette faculté créatrice elle-même n'est-elle pas déterminée jusqu'à un certain point par notre nature, n'est-elle pas enfermée entre des limites fixées par les

facultés de l'esprit humain? Qui voudrait soutenir que celui qui en dégagera des vues encore inaperçues, le fera arbitrairement, et non pas guidé par un sentiment heureux de la vérité? C'est ce que l'on veut dire quand on prétend que l'invention soit rationnelle. La raison doit l'approuver.

Ainsi il n'est pas impossible de tracer les cadres généraux dans lesquels se développeront les créations futures et qui ne sauraient différer de ceux des créations passées. Par exemple, notre esprit dispose et disposera toujours de deux sortes de facultés de connaître et comme de deux ouvertures qui donnent, l'une sur le monde extérieur, l'autre sur le monde intérieur, la perception et la conscience. Or, suivant que le philosophe engagera sa pensée dans l'une ou dans l'autre direction et qu'il se confiera à l'une ou à l'autre de ces facultés, il sera conduit nécessairement à des conceptions générales opposées. La perspective sur l'extérieur, fécondée par cette puissante tendance de notre esprit à chercher une cause à tout ce qui arrive, doit produire des systèmes variés, mais que tous on peut comprendre sous le nom générique de matérialisme. Matière et force, masse et mouvement, atome et énergie seront des termes qui serviront à définir le réel; et un effort sera fait pour y ramener les réalités les plus réfractaires, comme la pensée ou la volonté. Nous en avons eu tout récemment sous les yeux un exemple instructif : nous avons vu un savant estimé, Le Dantec, raviver, à l'aide des théories scientifiques les plus modernes, les antiques pensées de Démocrite, et en venir à professer même les conséquences morales du matérialisme, l'égoïsme comme principe unique d'action, la lutte pour la vie, enfin tout le pessimisme inhérent à la doctrine.

Et inversement, si le penseur s'enferme en lui-même, s'il porte en lui, comme disait Maine de Biran, ses brouillards et son soleil, il sera conduit à des conceptions qui pourront différer beaucoup les unes des autres, mais qui auront un trait commun que désignera le mot de spiritualisme. Le phénoménisme de Renouvier, la philosophie des idées-forces de Fouillée, l'intuitionnisme de M. Bergson n'ont pas grand'chose de commun. Mais ce sont également des systèmes spiritualistes qui demandent à la conscience la définition de l'être, qui lui imposent une existence subjective et placent au plus haut l'âme ou l'esprit. Malgré toutes leurs divergences, la tradition les incline dans le même sens et les invite à chercher dans la vie intérieure les valeurs supérieures.

Est-ce à ces deux modes essentiels de penser que nous réduirons la tradition philosophique? Ne pourrait-on pas distinguer encore deux autres catégories de systèmes à travers lesquels a circulé la pensée philosophique et qui tiennent, comme les deux catégories précédentes, à notre nature, à notre structure intellectuelle? Si l'on essaie de séparer les phénomènes du principe qui les explique, ou si l'on fait de ce principe un mode d'ordonnance fortuite ou tout au moins contingente, on se trouve en présence d'un empirisme générateur de scepticisme, de quelque manière, d'ailleurs, qu'on détermine les phénomènes et le lien qui les unit, qu'on leur donne une forme matérielle ou spirituelle. Et c'est bien là une des voies de la tradition philosophique, voie dans laquelle la philosophie de Hume, par exemple, marque une étape importante. Mais si à cette humble philosophie on en oppose une autre d'un ton plus relevé, et d'une variété incomparable, celle à laquelle le penseur accède quand il prend son point de départ dans le fait même de connaître, dans la pensée, on rencontre les systèmes auxquels convient le nom d'idéalisme. Quand nous parlons des corps, de la matière, de ses propriétés, de celles-là mêmes qui ont préexisté à l'apparition de l'homme sur la terre, ou au contraire de notre vie intérieure, de nos passions, de notre volonté, de notre âme, n'est-ce pas toujours à des idées que nous avons affaire, à l'idée du corps, à l'idée de l'âme? L'idée enveloppe toute réalité; toute réalité s'y réduit. Et l'idée la plus haute, je ne dis pas la plus générale, mais la plus déterminée, contient le plus de vérité. C'est là le trait commun de la philosophie de Platon, comme de celle de Berkeley, de celle de Leibniz, entendue d'une certaine manière, comme de celle de Hegel. Si l'on voulait bien admettre cette classification des systèmes, on aurait sous les yeux les canaux mêmes de la tradition philosophique.

Sans doute cette recherche pourrait être conduite autrement, et elle changerait même en une certaine mesure du point de vue de tel ou tel système. Une conclusion subsiste cependant que j'ai cherché à établir : c'est que la philosophie a, elle aussi, quoique d'une manière différente de la science, sa marche progressive. Elle recommence bien tout entière avec chaque philosophe doué d'une pensée originale, mais en assimilant au système nouveau un grand nombre des idées des systèmes antérieurs. De la sorte elle comprend, avec le temps, un plus grand nombre de vérités, de plus hautes et de plus pro-

fondes. Il y a plus de variété, quoi qu'on dise, dans le système de Kant que dans le système de Leibniz, si riche pourtant et si compréhensif. Et il y en a plus dans le système de Leibniz que dans la vaste construction élevée pour des siècles par Aristote. On peut donc dire avec Hegel que la vraie philosophie est dans l'histoire. Il est le premier, je crois, à avoir mis en lumière cette grande idée qu'il faut soutenir avec lui. Mais il faut soutenir contre lui qu'il n'a pas clos l'histoire, qu'elle ne sera jamais close. La tradition est, si l'on veut, le langage que parlent cette suite des hommes qui est, selon le mot de Pascal, comme un seul homme qui apprendrait sans cesse; ou encore c'est le langage de cette société spirituelle qui, selon les sociologues, forme et alimente notre vie personnelle. Mais la tradition a besoin de recevoir le contact d'un esprit individuel. Car le propre de la vérité est d'être pensée dans une conscience, disons plus, d'être inventée dans une conscience. Il appartiendra donc toujours à chaque penseur de se former une conception nouvelle des choses, de manière à prolonger l'histoire, à enrichir la tradition et à promouvoir la conscience sociale.

A. DARLU.

CONSIDÉRATIONS SUR LA LOGIQUE ET LES ENSEMBLES

La logique doit être la plus claire de toutes les sciences; elle est nécessaire à toutes les autres. Cependant certaines théories mathématiques d'un caractère très général présentent des difficultés dont la nature paraît purement logique.

Dans la conception abstraite de science rationnelle, on considère la science comme un ensemble de propositions logiquement déduites les unes des autres. Les propositions servant de point de départ sont les axiomes ou postulats de la science. Ces axiomes ou postulats ne doivent pas être contradictoires entre eux.

Cette non-contradiction des axiomes peut se démontrer pour les axiomes de la géométrie. En nommant point un système de trois nombres x, y, z positifs ou négatifs, on arrive à faire une science purement numérique adéquate à la géométrie, et suivant l'espèce de fonction que l'on nomme distance de deux points, on a la géométrie euclidienne, ou la géométrie non-euclidienne.

Mais cette manière de démontrer la non-contradiction supposant la notion de nombre n'est pas valable pour l'arithmétique. Il faut procéder autrement; Hilbert a cherché à le faire. (Le travail d'Hilbert est traduit par M. P. Boutroux dans le numéro de mars 1905 de *l'enseignement mathématique*.) Hilbert remarque que les principes de la logique sont mêlés à ceux de l'arithmétique, en sorte que la non-contradiction des principes de la logique doit être démontrée en même temps : il ne faut pas séparer ces deux sciences, logique et arithmétique.

Dans ces quelques pages, j'examine en premier lieu cette question des principes de la logique. Nature du raisonnement, définition d'une classe d'objets, nombre entier, principe dit d'induction complète. Je passe ensuite à la théorie des ensembles, à la notion du transfini, et aux difficultés d'ordre logique qu'elles semblent présenter.

I. — Raisonnement.

Il paraît bien difficile de démontrer, comme prétend le faire Hilbert, la non-contradiction des principes de la logique usuelle, car pour démontrer quelque chose, il faut précisement appliquer ces principes, et ce serait là une sorte de cercle vicieux.

Mais il faut se demander quels sont ces principes de logique. Tout le monde raisonne sans paraître s'en préoccuper. Sont-ils donc tellement simples qu'ils sont instinctifs et qu'on ne peut les énoncer? Ils sont, dit Pascal, tellement naturels qu'on ne peut les ignorer. Cependant il parait difficile de concevoir des principes non énonçables. Pour éclaircir ce point, il suffit d'examiner un raisonnement, on s'aperçoit alors qu'il n'y a pas de principes de logique appliqués dans un raisonnement.

Les seuls principes appliqués dans un raisonnement sont ceux de la science dont on s'occupe, et non des principes de logique.

Examinons, pour mettre cela en lumière la démonstration de la proposition suivante : « La perspective d'une droite est une droite. » Si trois points A, B, C sont en ligne droite, en les joignant à un point S non situé sur cette droite on a trois droites SA, SB, SC, qui rencontrent un plan P ne passant pas par S en trois points A′, B′, C′ situés en ligne droite.

Pour démontrer cela, je me servirai des trois principes suivants :

I. Si une droite a deux points dans un plan, elle a tous ses points dans ce plan.

II. Tous les points communs à deux plans distincts sont en ligne droite. (Deux plans sont distincts s'il existe un point situé dans l'un et non dans l'autre.)

III. Par 3 points non en ligne droite passe un plan et un seul. Voici maintenant le raisonnement :

1° S n'est pas sur la droite AB; donc par les trois points S, A, B, passe un seul plan Q. Ce plan est distinct de P, car le point S est situé dans le plan Q, et non dans le plan P.

(Pour affirmer que par S, A et B il ne passe qu'un plan Q et qu'il en passe un j'applique le principe III.)

2° A et B sont dans le plan Q, C est un point de la droite AB; donc C est dans le plan Q (cette conclusion est permise par le principe I).

3° A′ est sur la droite SA, S et A sont dans le plan Q; donc A′ est dans le plan Q (nouvelle application du principe I).

4° B′ est sur la droite SB, S et B sont dans le plan Q; donc B′ est dans le plan Q. (Même principe.)

5° C′ est sur la droite SC, S et C sont dans le plan Q; donc C′ est dans le plan Q. (Encore le même principe.)

6° A′, B′, C′ sont dans le plan Q (cela vient d'être démontré); ils sont d'autre part (par hypothèse) dans le plan P distinct de Q donc ils sont en ligne droite (j'applique ici le principe II). J'aboutis ainsi à la conclusion à démontrer.

Cette démonstration est composée, on le voit, de six petits raisonnements auxquels le logicien américain Peirce a donné le nom d'*inférences*. Chaque inférence est de la forme : *a est vraie, donc b est vraie*. *a* est vraie est la prémisse, *b* est vraie est la conclusion. La prémisse peut être vraie par hypothèse. Ceci a lieu dans les inférences 1°, 2°, 3° et 4°. Elle peut être en partie vraie par hypothèse, en partie conclusion d'une inférence antérieure. Ainsi dans l'inférence 5° S est dans le plan Q est vraie par hypothèse, C est dans le plan Q est la conclusion de la 2e inférence. De même dans l'inférence 6° la prémisse se compose des conclusions de trois inférences précédentes. Mais ce n'est pas sur ce point que je veux insister. Je veux parler des principes qui nous donnent le droit de faire chaque inférence.

Envisageons l'inférence n° 5. On sait que C′ est sur SC, que S et C sont dans le plan Q. Ceci est vrai soit par hypothèse, soit comme conclusion antérieure.

J'ai le droit alors d'affirmer que C′ est dans le plan Q; parce que le principe n° 1 permet d'affirmer, lorsqu'on sait que deux points d'une droite sont dans un plan, que tout point de la droite est contenu dans le plan.

Il n'y a dans l'inférence que l'application du principe: *il n'y a aucun principe de logique interposé entre le principe de géométrie et son application*. Un principe général est, en effet, une *règle* permettant de faire des inférences; comprendre le sens d'une règle c'est savoir l'appliquer; comprendre le sens d'une proposition générale c'est donc savoir faire les inférences qu'elle autorise. Si la proposition générale a un sens, elle est applicable sans qu'on ait besoin d'y adjoindre quelque principe de logique. A celui qui ne saurait pas l'appliquer, on devrait dire : vous ne comprenez pas le sens de la proposition.

On emploie certains mots qui sont des termes de logique. Définir

ces termes consiste à régler leur emploi. Ainsi la proposition « si *a* est vraie, *b* est vraie » ou « *a* implique *b* » signifie, dans toute circonstance où l'on sait que *a* est vraie, on peut affirmer que *b* est vraie. Les mots *si* et *implique* sont ainsi définis. Pour faire cette affirmation on dit : *a* est vraie, DONC *b* est vraie ; le mot *donc* est ainsi défini. En mettant la conclusion avant la prémisse, on dit : *b* est vraie CAR *a* est vraie ; le mot *car* est ainsi défini. On peut ainsi passer en revue tous les petits mots employés dans le langage, et fixer leur sens par leur mode d'emploi. On rencontre du reste pour certains mots des difficultés sur lesquelles il n'y pas lieu d'insister ici.

II. — Notion de classe.

Une classe d'objets A se définit en fixant le sens des propositions suivantes : 1° l'objet x appartient à la classe A ; 2° les objets x et y qui appartiennent à la classe A sont distincts.

Ce dernier point est essentiel lorsqu'on considère des objets abstraits. Lorsqu'on dit par exemple : « il n'y a que cinq polyèdres réguliers convexes » on ne considère pas comme distincts deux polyèdres semblables.

Ainsi je considère la notion d'individus *distincts* comme faisant partie de la définition de la classe contenant ces individus.

Une classe A est dite contenue dans une classe B, lorsque l'inférence suivante est légitime :

x est un A, donc x est un B.

De là dérive la théorie du syllogisme.

Soit le syllogisme en *Barbara*.

Tout B est A, or tout C est B, donc tout C est A.

Admettons la majeure et la mineure, et désignons par x un objet de la classe C.

La mineure, tout C est B donne le droit de faire l'inférence suivante :

x est un C, donc x est un B.

x étant un B, la majeure, tout B est A, donne le droit de dire :

x est un B, donc x est un A.

Ainsi l'hypothèse x est un C, conduit à la conclusion x est un A c'est-à-dire que tout C est A. Ainsi se trouve démontrée la légitimité

du syllogisme, et l'on voit que ce n'est pas le raisonnement le plus simple; il se ramène à deux inférences.

III. — Notion de nombre, induction complète.

Soit x un individu, y un individu distinct de x. Pour exprimer ces faits nous disons : x et y sont *deux* individus.

Pierre est un homme, Paul est un homme, Pierre est distinct de Paul, donc Pierre et Paul sont *deux* hommes.

On définira ainsi trois, quatre, etc., par le procédé uniforme suivant.

Supposons le nombre p défini; soit k une collection de p individus, et x un objet distinct de tous les objets k. La collection k' composée des objets de k et de l'objet x sera dite contenir $p+1$ individus. $p+1$ est ainsi défini.

Ainsi les nombres se définissent par récurrence, c'est-à-dire de proche en proche, les uns après les autres,

C'est ici le lieu de parler de la démonstration par récurrence et du principe d'induction complète : si une proposition P est vraie du nombre *un*, et si l'inférence suivante « P est vraie de n, donc P est vraie de $n+1$ » est légitime, alors P est vraie de tous les nombres.

Ceci est généralement admis comme évident; il faut examiner pourquoi :

Démontrons que P est vraie de cinq.

Je dis : P est vraie de un, donc P est vraie de deux,
P est vraie de deux, donc P est vraie de trois.
P est vraie de trois, donc P est vraie de quatre,
P est vraie de quatre, donc P est vraie de cinq.

ma démonstration se compose de quatre inférences.

Si je voulais démontrer que P est vraie de 300 000, je devrais faire 299 999 inférences. Je ne puis les écrire faute de temps et de papier, mais je me les représente très bien.

Dans la formule

P est vraie de n, donc P est vraie de $n+1$

il suffit de remplacer n successivement par les 299 999 premiers nombres.

Il est donc possible de démontrer P pour un nombre quelconque n au moyen de $n - 1$ inférences. Le nombre d'inférences à faire est variable avec n, *il n'est pas infini.*

Les considérations précédentes ne sont pas, au sens strict du mot une démonstration du principe d'induction, car la proposition : « P est vraie d'un nombre quelconque » n'est la conclusion d'aucune de nos inférences. On ne peut démontrer le principe, à moins d'admettre quelqu'autre chose, par exemple ceci : « Dans un ensemble de nombres entiers il y en a toujours un inférieur à tous les autres ». Si P n'était pas vraie de tous les nombres, il y aurait parmi ceux pour lesquels P n'est pas vraie un nombre a inférieur à tous les autres, P serait vraie de $a - 1$ et l'on pourrait dire : P est vraie de $a - 1$ donc P est vraie de a. On aboutit à une contradiction car on a supposé que P n'était pas vraie du nombre a.

Mais cette démonstration suppose admis un autre principe. On voit bien la raison pour laquelle la démonstration ne peut se faire sans admettre quelque autre chose. Les nombres ne se définissent que par récurrence, les uns après les autres; les premières propriétés des nombres ne peuvent se démontrer que par le même procédé. Lorsqu'on aura démontré quelques propriétés générales, les choses changeront d'aspect.

IV. — Divers modes de définition d'une classe d'objets.

Je distingue trois façons de définir une classe. En premier lieu la classe peut être définie par une propriété générale. Telles sont presque toutes les définitions mathématiques : x appartient à la classe A, si une certaine propriété P est vraie de x.

Le second mode de définition est la récurrence. On peut le présenter ainsi. Supposons une certaine règle permettant de faire correspondre à un objet x un objet $f(x)$. Soit a un premier objet de la classe. Celle-ci contiendra aussi $f(a)$ $ff(a)$ ou $f_2(a)$, et en général si b est un objet de la classe, il en sera de même de $f(b)$.

On peut donner un exemple concret. Les ancêtres de A (branche mâle) sont le père de A, le père du père de A, et en général si B est un ancêtre, le père de B en est un autre.

Le troisième mode de définition, inusité en mathématiques, est très usité dans la vie usuelle. Il ne s'applique qu'aux classes finies.

C'est l'énumération de tous les objets composant la classe. Ainsi on peut définir l'Académie française dans sa composition actuelle, en nommant tous les académiciens.

On connaît ce problème réputé impossible : « connaissant les dimensions du navire, trouver l'âge du capitaine ». Il n'est nullement impossible si on l'envisage comme il suit : il existe sur le globe un nombre fini de navires. Si les données sont suffisantes, elles constituent le signalement du bateau. Supposez que ce soit le signalement de la *Touraine*, de la Compagnie transatlantique. Je trouverai au siège de la compagnie le dossier du capitaine et son acte de naissance. Loin d'être absurde le problème est d'une espèce qui se présente souvent dans les informations judiciaires. Il s'applique aux objets définis par le troisième mode de définition.

On ne peut nommer individuellement qu'un nombre fini d'objets. Le troisième mode de définition ne s'applique qu'aux classes finies ; or il semble, dans certaines démonstrations sur les ensembles, que l'on considère des classes infinies auxquelles on applique ce troisième mode de définition. Je reviendrai là-dessus plus loin.

Dans le second mode il y a un premier objet, puis un second, puis un troisième, chaque objet occupe un rang ; on dit que l'ensemble est dénombrable. On ne peut pas nommer tous les objets, mais on peut nommer l'un quelconque d'entre eux, en indiquant son rang. Exemple : Le quinzième nombre premier. (C'est le nombre 47 en ne comptant pas l'unité comme nombre premier.)

Toutefois si le rang est trop grand, si, par exemple, il a 10 milliards de chiffres, il devient impraticable de nommer le nombre, à moins qu'il n'y ait une loi dans la succession des chiffres. Supposons par exemple que tous les chiffres de rang impair à partir de la droite soient égaux à 2, et que les chiffres de rang pair soient alternativement 1 à 3. En sorte que le nombre s'écrive.

3212321232123212..... 3212

Le nombre commence par 3 (car 10 milliards est divisible par 4), ce nombre est défini. Mais si on n'a pas de loi de succession des chiffres, on ne saura pas l'écrire pratiquement.

Il y a, on le démontre, des ensembles non dénombrables. L'ensemble des nombres irrationnels compris entre 0 et 1 est de ceux-là.

Or pour se donner un nombre irrationnel, il faut se donner la suite non périodique de ces chiffres décimaux.

$$0{,}31415926535\ldots\ldots \text{ etc.}$$

On ne peut nommer cette infinité de chiffres; il n'y a donc de définissables que les nombres pour lesquels cette succession de chiffres a une loi. Si je nomme par exemple $\frac{\pi}{10}$, comme il y a des règles pour le calcul de π, je saurai déterminer un chiffre quelconque. Toutefois la détermination du 3000e chiffre par exemple sera impraticable, elle est possible théoriquement.

Au contraire la donnée d'un nombre par une infinité de chiffres se suivant *sans loi* est absolument impossible.

Ceci n'a rien qui doive nous surprendre : on ne peut ni décrire ni reproduire un objet avec une infinie précision. Deux objets distincts ne peuvent être identiques.

V. — Le transfini.

Ce transfini est une sorte de généralisation du nombre entier. Il s'introduit naturellement avec le théorème de Paul-Dubois-Reymond. On considère des fonctions croissantes : une fonction $g(x)$ est dite plus croissante que $f(x)$ si la différence $g(x) - f(x)$ est croissante pour les valeurs de x suffisamment grandes.

Soit $f(x)$ une fonction croissante, et plus croissante que x, $ff(x)$ ou $f_2(x)$ sera plus croissante que $f(x)$; $fff(x)$ ou $f_3(x)$ sera encore plus croissante, on formera donc une suite de fonctions de plus en plus croissantes, et à chaque nombre entier il en correspond une.

Or le théorème dont j'ai parlé s'énonce ainsi : une suite de fonctions de plus en plus croissantes étant donnée, on peut trouver une fonction plus croissante que toutes celle de la suite.

On pourra désigner cette fonction par $f_\omega(x)$ et le symbole de croissance ω sera en quelque sorte supérieur à tout nombre entier. On pourra ensuite former d'autres fonctions encore plus croissantes. auxquelles on fera correspondre les symboles $\omega + 1$, $\omega + 2 \ldots 2\omega \ldots$ $\omega^2 \ldots$, $\omega^\omega \ldots$.

Ces symboles constituent les nombres transfinis de Cantor. Cantor ne s'embarrasse pas de leur signification comme indices de croissance.

Quand on a la série des nombres entiers, rien n'empêche de poser un nouvel objet, ω, plus grand par définition que tous les entiers, puis après ω viendront $\omega+1$, $\omega+2\ldots$, $\omega+n\ldots$, 2ω, etc.

Je rendrai la notion beaucoup plus nette par une représentation géométrique.

Je considère dans ce qui suit des ensembles de points situés sur des segments de droite. J'emploie le mot *égal* et le mot *semblable* dans le sens géométrique. Deux ensembles sont *égaux* si en superposant les segments qui les portent, chaque point du premier ensemble est superposé à un point du deuxième, et inversement.

Ils sont *semblables*, s'ils se correspondent point par point et si A_1 ayant pour correspondant B_1 et A_2 ayant pour correspondant B_2, le rapport de A_1A_2 à B_1B_2 est constant.

Cela posé je prends sur une droite D un segment A_0A_1, au point A_0 je fais correspondre le nombre zéro, et au point A_1 un certain signe ω. Au milieu M_1 de A_0A_1 je fais correspondre le nombre un, au milieu M_2 de M_1A_1 le nombre deux, au milieu de M_2A_1 le nombre trois et ainsi de suite. J'ai ainsi un ensemble E de points sur A_0A_1. Je prolonge A_0A_1 d'une quantité égale A_1A_2, en A_2 je mets le signe ω^2. L'ensemble E transporté sur A_1A_2 forme un ensemble E_1 indentique à E. Les points de E_1 seront désignés par ω, 2ω, 3ω, $4\omega\ldots$; entre chacun de ces points j'intercale un ensemble semblable à E. Entre ω et 2ω j'aurai $\omega+1$, $\omega+2\ldots$, etc., entre 2ω et 3ω, j'aurai $2\omega+1$, $2\omega+2\ldots$, etc. J'ai ainsi finalement entre A_1 et A_2 un ensemble E′ (pour lequel tous les points de E_1 sont des points limites).

Je prolonge A_1A_2 d'une quantité égale, et sur ce nouveau segment je fais un ensemble égal à E′, et entre les points de celui-ci je fais dans chaque intervalle un ensemble semblable à E.

Je continue ainsi. Quand j'ai obtenu un ensemble de points sur $A_{n-1}A_n$, je prolonge ce segment d'une longueur égale, en A_nA_{n+1}, j'y transporte l'ensemble précédent, et dans chaque intervalle de cet ensemble, je fais un ensemble semblable à l'ensemble E.

En continuant ainsi on couvre la demi-droite $A_0A_1A_2\ldots$, d'un ensemble de points. A chaque point de l'ensemble correspond un nombre transfini, sans qu'on ait besoin de savoir le nommer.

L'ensemble ainsi formé est dénombrable. Pour le démontrer remarquons que d'après sa formation, chaque point de l'ensemble a un suivant immédiat.

On rangera alors les points comme il suit. On mettra un point P

avant un autre Q, si la distance de P à son suivant est plus grande que la distance de Q à son suivant, et si ces distances sont égales, on mettra le premier des deux celui qui est plus près de A_0.

Dans ce nouveau mode de rangement chaque point aura un rang.

Mais on peut poser d'autres nombres transfinis. On pourrait par exemple faire la perspective de l'ensemble situé sur la demi-droite sur un segment *fini* B_0B_1, puis continuer l'opération sur cette nouvelle demi-droite. Malgré ce procédé de condensation on obtient toujours un ensemble dénombrable.

Je n'emploierai pas ce procédé de condensation, mais un autre procédé qui me *donnera un ensemble non dénombrable, et cet ensemble sera un continu*, comme je vais le montrer.

Reprenons notre demi-droite $A_0A_1A_2\ldots$ et l'ensemble situé sur elle. Je prends A_0A_1 comme unité de longueur, alors chaque point M a une abscisse x, et tous les nombres transfinis déjà définis *ont des abscisses finies*. Soit M, un point situé entre A_n et A_{n+1}, son abscisse a pour partie entière n, pour partie fractionnaire la distance de M à A_n, c'est une fraction dont le dénominateur est une puissance de 2.

Considérons parmi les nombres transfinis déjà définis une suite de nombres.

Prenons les nombres ayant pour abscisses des points représentatifs :

$$1+f_1, \qquad 2+f_2, \qquad \ldots\ldots, \qquad n+f_n,$$

les fractions $f_1f_2\ldots f_n$ ayant pour limite une certaine quantité f. D'après le procédé de Cantor, cette suite n'ayant pas de limite, nous pourrons poser un nombre plus grand que tous ceux-là; ω étant en quelque sorte la limite de n, nous pourrons dire que ce nombre a pour abscisse $\omega+f$. Ainsi notre nouveau nombre *a une abscisse transfinie*.

Mais n'importe quel nombre plus petit que 1 a une valeur approchée f_n à $\frac{1}{2^n}$ près; par conséquent f peut être un nombre quelconque 0 et 1. L'ensemble des nombres d'abscisse $\omega+f$ est donc un continu.

Ainsi, dès que dans les nombres transfinis on sort du dénombrable, on arrive au continu.

Dans ce sens on peut dire que *la seconde puissance de Cantor est*

la puissance du continu. Je ne vois d'ailleurs pas d'autre procédé que le précédent pour sortir du dénombrable. On peut figurer le nombre d'abscisse $\omega + f$ par un point.

Nous prendrons un segment BC égal à A_0A_1, B représentera le point dit d'abscisse ω, et si l'on prend $BM = f$ on aura le point d'abscisse $\omega + f$. Il se trouve ainsi sur un segment BC non situé sur la droite primitive. La nouvelle droite BC porte les points dont l'abscisse est transfinie.

VI. — Les paradoxes de la théorie des ensembles.

On trouve dans la théorie des ensembles beaucoup de contradictions. Les contradictions en question ne sont qu'apparentes, pourtant il est souvent assez subtil de les expliquer.

J'ai donné autrefois, dans la *Revue générale des Sciences*, un paradoxe que Poincaré a nommé antinomie Richard. L'explication que j'en avais donnée alors peut être modifiée. Je vais l'indiquer ici.

Voici sommairement en quoi consiste le paradoxe. J'envisage l'ensemble E des nombres susceptibles d'être définis par un nombre fini de mots.

La définition d'un nombre avec des mots est une écriture ; c'est donc un arrangement avec répétition des vingt-six lettres de l'alphabet. Rangeons par ordre alphabétique d'abord tous les arrangements un à un, puis tous les arrangements deux à deux, puis trois à trois, etc. ; parmi ces arrangements conservons ceux qui définissent des nombres, biffons tous les autres.

Le premier arrangement restant sera *un*, c'est le seul nombre défini avec deux lettres, le second sera *dix*, le troisième *six* ce sont les seuls de trois lettres.

Lorsqu'on trouvera dans la suite, des nombres définis antérieurement, on les biffera.

Tout arrangement définissant un nombre occupera un rang, et par suite l'infinité des nombres désignables est dénombrable.

Mais on sait qu'étant donné un ensemble dénombrable de nombres, on peut trouver un nombre n'appartenant pas à l'ensemble.

On le démontre comme il suit :

E étant l'ensemble, aux chiffres suivants :

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

faisons correspondre :

1 2 3 4 5 6 7 8 1 1

à chaque chiffre x correspond ainsi un chiffre $\varphi(x)$ distinct de x. En outre $\varphi(x)$ n'est jamais zéro ni 9.

Formons alors un nombre N ayant zéro pour partie entière, et pour $n^{\text{ième}}$ chiffre décimal le correspondant du $n^{\text{ième}}$ chiffre décimal du $n^{\text{ième}}$ nombre de E.

Le nombre ainsi défini ne fait pas partie de E, car s'il en faisait partie, il occuperait un certain rang n; son $n^{\text{ième}}$ chiffre serait identique au $n^{\text{ième}}$ chiffre du $n^{\text{ième}}$ nombre de E, or cela n'est pas.

Cependant ce nombre est défini par un nombre fini de mots, ceux qu'on vient de lire.

Tel est le paradoxe.

Voici l'explication que je donnerai, elle diffère un peu de celle que j'ai donnée dans la *Revue générale des Sciences*.

Soit N ce nombre, G la phrase qui le définit. Dans la suite des arrangements de lettres qui définissent un nombre, G occupe un rang p. Pour former le nombre N nous n'aurons aucun embarras pour choisir les $p-1$ premiers chiffres, mais que prendrons-nous pour son $p^{\text{ième}}$ chiffre? Le nombre N est le terme de rang p dans la suite; c'est u_p. Soit x le chiffre de rang p dans u_p, je dois prendre pour N le $n^{\text{ième}}$ chiffre égal à $\varphi(x)$ distinct de x, cela implique contradiction; il y a contradiction à mettre N dans la suite. Je devrai donc biffer N, car si une définition implique contradiction, elle ne définit rien.

Cela n'empêche pas la suite des nombres u_1, u_2 ... de définir un nombre, mais il y a contradiction à donner à ce nombre un rang dans la suite.

D'autres paradoxes peuvent se résoudre de façon analogue.

Le paradoxe de Zermelo est d'essence différente. Zermelo démontre ou prétend démontrer que tout ensemble peut être bien ordonné. Cela veut dire : les éléments de l'ensemble peuvent être rangés de telle sorte que, 1° de deux éléments A et B, l'un précède l'autre; 2° si A précède B et si B précède C, A précède C; 3° chaque élément a un suivant immédiat. Lorsqu'on range par exemple tous

les nombres rationnels ou non par ordre de grandeur, les deux premières conditions sont réalisées, mais pas la troisième, car entre deux nombres il y en a toujours une infinité d'autres.

Je ne reproduirai pas la démonstration de Zermelo. Il admet en quelque sorte le postulatum suivant : dans chaque ensemble formé d'une partie des éléments de l'ensemble donné on peut choisir un élément que l'on nommera premier élément.

Cela fait une infinité de choix arbitraires, car une loi de correspondance permettant de déterminer le premier élément d'un ensemble est impossible. Il est impossible, nous l'avons vu, de nommer ou définir un nombre quelconque, et *a fortiori* un ensemble quelconque de nombres.

Si tous les ensembles pouvaient être définis, ainsi que leurs éléments on pourrait dire : « le premier élément sera celui qui emploie le moins de mots dans sa définition »; mais ceci est illusoire.

J'ai lu d'autres paradoxes qui m'ont laissé rêveur, je me suis demandé si je comprenais bien. Considérons des ensembles dont les éléments sont eux-mêmes des ensembles. On peut avoir ainsi des ensembles très compliqués; on peut en avoir, dit l'auteur, *qui se contiennent eux-mêmes comme élément*. Cette notion ne me paraît pas claire.

Vous avez par exemple quatre lettres *abcd*. Considérez les groupes *ab*, *ac*, *ad*, *bc*, *bd*, *cd*, c'est un ensemble dont les éléments sont des ensembles de deux lettres. Soit E cet ensemble. Adjoignez-le au groupe vous aurez un ensemble

$$ab,\ ac,\ ad,\ bc,\ bd,\ cd,\ \mathrm{E}$$

c'est un nouvel ensemble, il est très disparate car ses six premiers éléments sont des groupes de deux lettres, son septième est *un ensemble de groupes de deux lettres*.

Cet ensemble est bien distinct de E, appelons-le E′, on peut l'adjoindre à l'ensemble précédent

$$ab,\ ac,\ ad,\ bc,\ bd,\ cd,\ \mathrm{E},\ \mathrm{E}'$$

c'est un ensemble encore plus disparate que le précédent, mais cet ensemble est distinct de E′.

Il ne peut pas, à mon sens, exister d'ensemble se contenant lui-même comme élément.

Mais, dira-t-on, l'ensemble de tous les ensembles est bien un ensemble; donc il se contient lui-même comme élément.

C'est un jeu de mots. Si l'on met tout l'univers dans un sac, on peut se demander si ce sac, qui fait partie de l'univers, se contient dans son intérieur.

On peut dire : chaque ensemble constitue un objet. En adjoignant cet objet à tous ceux qui composent l'ensemble on forme un nouvel ensemble non identique au premier. Il y a contradiction à supposer qu'un ensemble se contienne lui-même comme élément.

Je terminerai par quelques réflexions. Poincaré dit quelque part : « Lorsqu'une classe est infinie, on n'a pas le droit de parler de *tous ses éléments.* »

Cela est-il exact? Il faut préciser. Quand je dis *tout* A *est* B, cela est parfaitement légitime, même si les classes A et B sont infinies. Mais cela veut dire : si x est un A, x est un B. Je n'envisage pas tous les objets de la classe A, mais seulement un objet x de la classe.

Il serait assez délicat de préciser sous quelles conditions l'emploi du mot *tous* est légitime quand on l'emploie pour une classe infinie, c'est d'ailleurs là une pure question de langage.

Mais voyons la façon d'envisager les choses de Zermelo. Considérons un ensemble M. Un ensemble formé d'éléments de M, mais pas de tous se nommera un *sous-ensemble.*

Ainsi, dire E est un sous-ensemble de M, cela veut dire : *si x est un* E, *x est un* M, *mais la réciproque n'est pas vraie.* Il est donc parfaitement légitime de parler des *sous-ensembles*, mais continuons : Dans chaque sous-ensemble choisissons un élément, nous nommons cet élément *le premier élément* du sous-ensemble; ici on considère *tous* les sous-ensembles et l'on fait un choix dans chacun d'eux.

Cela est absolument illégitime. Vous pouvez bien prendre un sous-ensemble, y faire un choix, et répéter cela un nombre très grand de fois, mais non à l'infini.

Vous ne pouvez pas faire l'opération; cela est clair, donc vous ne pouvez pas supposer que vous la faites.

On voit bien ici pourquoi la considération de *tous* les sous-ensembles est illégitime, c'est parce qu'on s'occupe en réalité de *chacun d'eux* et non de *l'un quelconque d'entre eux.* Dans ce cas l'assertion de Poincaré est exacte.

Lorsque vous dites : « à chaque nombre faisons correspondre son

double », ceci est légitime, bien qu'on considère en apparence comme dans le cas précédent chaque nombre.

La différence est celle-ci : on a une loi de correspondance; si x est un nombre, son correspondant est $2x$. Au contraire le choix de Zermelo est un choix arbitraire, il doit être fait sur chaque sous-ensemble considéré à part, comme si tous les sous-ensembles formaient un tableau, et qu'on fasse un prélèvement dans chacun d'eux. Une telle opération faite sur l'infinité des sous-ensembles n'a pas de sens.

J. Richard,
Docteur ès sciences mathématiques,
professeur au lycée de Châteauroux.

DISCUSSIONS

QU'EST-CE QU'UN DÉPUTÉ?
(AUTRE RÉPONSE)

A cette question — que probablement peu d'électeurs et encore moins d'élus se sont posée, — mon ami Félix Pécaut fait une réponse d'historien, de philosophe et de moraliste, sans compter les traits de satire qui l'assaisonnent. Cette richesse de points de vue aide-t-elle à élucider le problème? Je ne sais. Mais je voudrais le reprendre sur un plan beaucoup plus modeste, je veux dire plus étroit, en n'envisageant que le député français et le moment où nous sommes.

Écartons donc la savante antinomie que Pécaut suit à travers les âges et dans les divers pays : la prétendue antinomie du *mandat* et de la *fonction*. Pour l'immense majorité des citoyens, le député n'est ni un mandataire ni un fonctionnaire. C'est un *représentant*. Et ce mot seul est juste, parce que seul il répond à la réalité, à la fois plus simple et plus complexe que l'abstraction.

Un représentant : cela signifie d'abord que nous n'avons pas la démocratie directe, le gouvernement du peuple par le peuple au sens littéral du mot. Nous sommes sous le régime « représentatif » : le peuple n'agit que par une personne interposée, personne qu'il a choisie, mais qui, une fois investie de ce mandat, de ce pouvoir ou de cette fonction, représente le peuple, disons mieux : le remplace.

Dans quelles conditions se fait cette substitution du représentant au souverain? Car, même dans les démocraties imparfaites comme la nôtre, il reste bien entendu que c'est le peuple qui possède la souveraineté : il ne fait qu'en remettre temporairement l'exercice à des délégués, à raison, par exemple, de 1 pour 10 000.

Mais ce citoyen chargé d'en représenter dix mille, que lui demande-t-on? De faire exactement ce que feraient les dix mille, s'il

leur était possible de se réunir effectivement comme dans la *Landsgemeinde* des cantons primitifs de la Suisse. Ils examineraient ensemble les affaires publiques : lois à voter, dépenses à faire, ressources à créer, impôts à fixer, agents et employés de l'État à nommer, questions litigieuses à trancher, mesures à prendre pour la sûreté et, le cas échéant, pour la défense du pays. Voilà ce que font, aujourd'hui encore, dans leur assemblée générale en plein air, les paysans d'Uri ou d'Appenzell [1].

La conception qui est à la base de la démocratie, c'est que la nation décide de tout en connaissance de cause : l'idéal serait donc que l'ensemble des citoyens fût informé de tout ce qui intéresse la nation et prît, après examen et délibération contradictoire, les décisions qu'il jugerait les meilleures.

Ce qui leur serait matériellement impossible, ils en chargent leur délégué. Ce représentant est mandaté pour agir comme ils agiraient eux-mêmes, c'est-à-dire pour faire acte personnel d'intelligence, de probité, de dévouement à l'intérêt public. Il ne faut pas oublier qu'en démocratie, c'est la personne humaine — non pas isolée, mais agissant collectivement — qui est réputée, en somme, la plus grande force des États, le plus sûr ou le moins imparfait des instruments du progrès, le meilleur juge et le plus fidèle enregistreur des droits et des devoirs, en un mot la puissance la plus digne et la plus capable d'exercer la souveraineté.

C'est donc en qualité de personne humaine, avec tous ses attributs de pensée, de sentiment et de volonté, que chaque député doit représenter une partie de la nation souveraine.

Et, du coup, tombent toutes les controverses oiseuses sur le mandat impératif. N'est-il pas évident que l'élu se trouvera bien des fois en face de l'imprévu? La complication de la vie — nationale et internationale — est telle aujourd'hui que nul ne peut se flatter d'en connaître à l'avance, fût-ce pour un an, les péripéties sans nombre. Les électeurs auront pu donner à leur futur représentant des instructions, des directions se rapportant à des problèmes sur lesquels

1. Ceux qui voudront se faire une idée non seulement de ce curieux tableau, mais des questions qu'il fait naître sur les principes mêmes de la démocratie, réduits à leur expression élémentaire et primitive, liront avec intérêt dans le 5e volume de l'ouvrage d'Eugène Rambert, *Les Alpes suisses*, le morceau intitulé : *les Landgemeinden*. Le charme d'une description alpestre n'ôte rien de sa valeur et de sa précision documentaire à l'étude approfondie d'un phénomène politique qui mérite d'être observé (p. 150 à 316).

ils ont ou croient avoir une opinion arrêtée. Mais combien d'autres pourront surgir! Et même pour ceux-là, combien de modalités à examiner, combien de résolutions à prendre au dernier moment suivant les objections ou les concessions que fera le parti adverse, suivant les faits nouveaux que la discussion pourra mettre en lumière. Ce n'est donc pas, ce ne peut pas être un automate dûment remonté qui représentera les dix mille citoyens, ce sera un citoyen comme eux, une personne vivante, accessible, comme ils le seraient eux-mêmes, aux raisons qui déterminent les êtres humains.

Mais cette définition du rôle assigné au représentant, pour juste qu'elle paraisse, ne va pourtant pas sans soulever des difficultés, autres, mais non moindres que celles dont s'occupe Pécaut.

Représentant de qui? Représentant de quoi? Que l'ensemble des élus constitue l'assemblée des représentants du peuple, c'est entendu. Mais chacun d'eux, que représente-t-il? Voilà la question. Et c'est parce qu'elle n'est pas résolue que notre mécanisme électoral est encore si défectueux.

Pour qu'une personne puisse effectivement et honnêtement en représenter plusieurs, il faut que la collection de personnes à représenter forme elle-même un tout homogène, au moins dans la direction générale de ses tendances. Et c'est une condition que jusqu'ici nous n'avons pas su remplir. Et pourquoi? Parce que nous en sommes restés à la vieille conception politique qui considère la consultation électorale comme une bataille. C'en était une, en effet, jusqu'à ces derniers temps, et ce n'est pas encore autre chose pour le plus grand nombre des électeurs.

Il s'agissait jusqu'ici d'empêcher le parti adverse de s'emparer du pouvoir, et pour cela on ne voyait qu'un moyen : l'empêcher d'être représenté. On appelait système majoritaire celui qui consiste à dire : la majorité est tout, la minorité n'est rien. Étant donné 100 votants, 51 suffrages vaudront 100, et 49 se liront : zéro. Cette arithmétique se comprend s'il est question du pouvoir, qui ne se partage pas : il est naturel que le gouvernement appartienne à la majorité. Mais avant d'en venir à cette constitution du gouvernement, il y a une opération préalable, qui consiste purement et simplement à compter les électeurs, à enregistrer leurs votes sans distinction ni préférence.

Rien ne serait plus simple, si l'on opérait sur l'ensemble du pays. Mais on n'a pas jugé possible de faire voter chaque électeur sur une

liste de cinq cents noms. On a donc partagé la France en circonscriptions électorales. Seulement, d'un extrême on s'est jeté dans l'autre. Du terme le plus grand on est passé au plus petit. On a décidé que, s'il y avait cinq cents élus, il y aurait cinq cents circonscriptions. C'est le scrutin d'arrondissement. Combinaison spécieuse, qui par un artifice grossier, mais sûr, organise la non-représentation des minorités. Le scrutin est uninominal, il n'y a qu'un siège à pourvoir : il reviendra donc de droit à la majorité, fût-elle d'une seule voix. Et la minorité? Ses voix sont, nécessairement, des voix perdues. Que voulez-vous? C'est le déchet inévitable de l'opération. Mais si l'opération se renouvelle cinq cents fois, les deux cinquièmes des Français pourront se trouver non seulement exclus du pouvoir, ce qui est légitime, mais exclus de la représentation, ce qui est révoltant.

En fait, quel a été le résultat de ce scrutin à base étroite? Il en est sorti un produit *sui generis :* le député d'arrondissement. Il est l'élu de la majorité, c'est entendu. Mais la circonscription n'a pas, en somme, d'autre avocat que lui auprès des pouvoirs publics. Et puis, dans les rencontres incessantes des chefs-lieux de canton et d'arrondissement, est-il possible que l'élu tienne rigueur à ceux qui n'ont pas voté pour lui? Est-il possible que les électeurs battus s'enferment dans une intransigeance de mauvaise humeur? Cet homme n'est-il pas, après tout, l'homme de la circonscription? Ne se fera-t-il pas un devoir d'impartialité d'appuyer auprès des ministères les demandes diverses qu'on le priera de recommander. Recommander, c'est de beaucoup sa principale occupation. Sur un millier de lettres qu'il reçoit par semaine ou par quinzaine, il y en a beaucoup plus de neuf cents qui ont trait à de menues « faveurs », en n'attachant à ce mot aucun sens péjoratif.

En faut-il conclure que le député a perdu la notion de ses devoirs pour devenir l'homme d'affaires de l'arrondissement? Ce serait un jugement aussi faux qu'injuste. Tout au plus peut-on craindre que, par la force des choses, il n'en résulte une déviation sensible dans la mentalité politique générale. Une Chambre ainsi composée ne devait-elle pas incliner peu à peu à cet état d'esprit qui, entre autres noms et pour prendre le moins sévère, a reçu celui d'opportunisme? Le déclin — indéniable, nous semble-t-il — du prestige parlementaire, la froideur, pour ne rien dire de plus, du sentiment populaire à l'égard du parlementarisme ne sont peut-être pas sans

rapport avec cet amoindrissement du mandat et du mandataire, suite forcée du scrutin d'arrondissement.

Quoi qu'il en soit, aussitôt que la représentation proportionnelle sera instituée — autrement que sous la forme bâtarde et hypocrite dont nous venons de faire l'expérience — le député verra son rôle changer, et il ne faudra pas longtemps pour que son langage, son allure, son attitude politique s'en ressentent. Il sera le représentant non plus d'une infime unité territoriale dont il recueille et ménage tous les vœux, mais d'un groupe réuni autour d'un ferme programme politique, économique et social. Que ce groupe ait aujourd'hui ou qu'il espère avoir demain la majorité au Parlement, le député qui en est membre se trouvera à la fois soutenu et stimulé par la discipline générale du parti auquel il se rattache. Certes, son rôle personnel et officieux, ses interventions dans les ministères, sa correspondance avec tant d'administrations dont il envoie aux intéressés le banal accusé de réception auront diminué. Mais son influence sur les résolutions politiques du Parlement et du Gouvernement se sera, dans la même mesure, accrue et fortifiée. Le représentant d'une idée fera toujours une autre figure que celui d'un intérêt local.

Je ne conclurais donc pas, comme Pécaut, en m'apitoyant sur « cette réalité singulière qu'est le député ». Je suis d'accord avec lui pour reconnaître que l'élu peut se trouver parfois obligé de choisir entre la volonté des électeurs exprimée à l'avance et sa volonté, à lui, déterminée par l'étude et la réflexion. Mais c'est une éventualité qui a été prévue et consentie de part et d'autre. Là est précisément l'avantage de la conception purement démocratique du mandat électif : il est entendu que celui qui l'accepte ne fait qu'une promesse, ne signe qu'un engagement, celui d'agir suivant sa raison et sa conscience. Candidat, il a mis les électeurs au courant de ses convictions et de ses intentions. Élu, il va entrer dans une assemblée délibérante, c'est donc pour délibérer : or on ne délibère pas si d'avance on est lié. Il va écouter : or on n'écoute pas, si l'on est décidé de ne rien entendre. Il va examiner, peser, juger : mais on ne juge, on ne pèse, on n'examine rien si l'on sait qu'en tout état de cause, quoi qu'on puisse apprendre, on n'en tiendra nul compte. Cela revient à dire que la charge imposée par l'électeur et acceptée par l'élu est d'ordre moral, et c'est ce qui fait la dignité de la fonction parlementaire. La première de ces « compé-

tences » sur lesquelles Pécaut insiste complaisamment, c'est d'être un honnête homme dans la plus simple et la plus entière acception du mot.

« Le sacrifié dans l'affaire, c'est le député », ajoute Pécaut. — Non, lui répondrais-je. Cela pouvait être vrai dans les conditions actuelles de la représentation qui parfois l'obligeaient à être le *factotum* d'un assemblage amorphe né des hasards de notre géographie administrative. Cela cesse d'être vrai, d'être même possible, dès que le député redevient ce qu'il doit être, le représentant d'un groupe d'hommes dont il partage les sentiments et les idées, représentant non pas aveugle et machinal, mais toujours libre de se décider en homme raisonnable au nom d'hommes raisonnables qui lui ont fait confiance.

Il reste le dernier mot de l'article. Celui-là, je l'approuve, mais non dans le sens où il est écrit : « La conscience du député est une conscience douloureuse. » Ce n'est pas qu'il y ait deux hommes en lui, dont l'un serait lui-même et l'autre le commissionnaire du fief : il n'y en a qu'un, qui s'appartient et qui est sûr de l'approbation des électeurs du moment qu'il a celle de sa conscience. Mais il est en proie à un autre combat.

L'heure où il vit le met aux prises avec des problèmes comme l'humanité n'en a jamais eu à résoudre avec cette rapidité et sur une aussi vaste échelle.

Il voit poindre des revendications populaires d'une extrême gravité, que d'autres trouvent facile de repousser avec horreur : le mot de « bolchevisme » leur suffit. Lui, démocrate, républicain, socialiste, il n'a pas cette ressource. Et pourtant les espérances de demain ne lui font pas perdre de vue les devoirs d'aujourd'hui.

A travers la fumée des rêves, par delà les erreurs, les fautes, les crimes des hommes ou des peuples, il discerne les germes d'un monde qui semble au nôtre aussi formidablement neuf que le nôtre parut l'être en 89. Et pourtant il faut vivre, en attendant, avec le monde tel qu'il est.

Il ne peut se dissimuler que le travail tend à prendre la place du capital; que le retour à la nation de richesses nationales jusqu'ici exploitées au profit d'intérêts particuliers n'est plus qu'une question de temps ; que par l'association ouvrière, par les grèves, par l'organisation syndicale, professionnelle et interprofessionnelle, le prolétariat marche sûrement à la conquête du pouvoir et toutes les

sociétés à la révolution sociale; que les droits de l'homme — droit de l'adulte à l'égalité devant les conditions réelles de la vie et droit de l'enfant à l'égalité devant les conditions réelles de l'instruction — vont forcer les nations à mettre en valeur la totalité de leur capital humain et non plus seulement une élite de privilégiés; qu'enfin la guerre, la dernière des institutions barbares, va faire place au régime de la justice internationale organisé par la Société des nations, qui finira bien par prendre corps. Et pourtant, si claires que soient toutes ces visions, que d'étapes à franchir avant de les atteindre! Que de petites réformes, dont il faudra se contenter en attendant la grande! Que de concessions et que de transitions nécessaires pour éviter les catastrophes! Et, par suite, quelles perplexités pour les innombrables votes à émettre tantôt en s'inspirant de l'idéal qui n'admet pas qu'on transige, tantôt en s'inspirant de la sagesse qui commande de transiger!

Voilà ce qui, de plus en plus, dans la période où nous sommes entrés, rendra la vie difficile à l'homme public, obligé de trancher sur-le-champ les questions qui surgissent au jour le jour. Se reprochera-t-il les angoisses, les hésitations, les contradictions qui déchirent sa « conscience douloureuse »? Mais quoi? il se souviendra que c'est le sort de l'homme, qui ne vit qu'un jour, d'apercevoir à peine un point infiniment petit d'un spectacle infiniment grand. Trop heureux s'il lui a été donné, dans sa collaboration d'un instant, d'apporter tout au plus un grain de sable à l'édifice que les siècles construisent, il prendra, de bonne grâce, son parti de disparaître avant d'avoir saisi le rythme d'après lequel se poursuit, à travers les âges, la divine épopée de l'humanité.

F. BUISSON.

QUESTIONS PRATIQUES

ENTRE CITOYENS ET PRODUCTEURS[1]

Producteurs contre *Citoyens?* L'antithèse paraît décidément à la mode. On sait en quels termes M. Maxime Leroy la formulait ici même. On l'a retrouvée depuis, sous des formes variées, en nombre d'articles, de discours ou de livres. Dans celui qu'il vient de consacrer à ce sujet : *Le Syndicalisme et la C. G. T.*[2], M. Léon Jouhaux ne manque pas d'opposer la conception syndicaliste de la « technicité » à celle de ce qu'il appelle l'*homo politicus* : « conception abstraite et considérée en dehors de toutes les réalités[3] ».

Le thème est devenu familier aux revues pédagogiques d'avant-garde. A une culture de citoyen, idéologique et même verbaliste, assure-t-on, on veut substituer une culture de producteur, plus pratique et comme plus pragmatique : c'est de l'action, et spécialement de l'action professionnelle, qu'on fera naître toute la philosophie nécessaire à la vie. Et ce programme est l'un de ceux qui, entre vingt autres, reconduisent à Proudhon, lequel mettait au-dessus de tout, comme l'on sait, « l'Alphabet industriel ».

Trait plus frappant encore : *La Ligue pour la défense des Droits de l'homme et du citoyen,* — qui devait être à ce qu'il semble le dernier bastion de « l'idéologie démocratique » combattue dans tant de milieux aujourd'hui, — tient à s'ouvrir au nouvel « Esprit nouveau ». Son président, F. Buisson, présente au Congrès de Strasbourg, sur *L'Évolution de la démocratie et la doctrine des Droits de l'homme* un

1. Résumé d'une conférence faite à l'École Normale des Instituteurs, d'Auteuil, le 15 mai 1920.
2. Numéro de septembre-octobre 1919.
3. P. 9.

mémoire qui est comme un examen de conscience, — le plus scrupuleux des examens de conscience, tout dominé par la volonté de respecter l'avenir. On y lit qu'il n'est plus permis à une république de résoudre le problème social « en exaltant le citoyen et en écrasant le travailleur », qu'il faudra sans doute ajouter à la « représentation quantitative », qui ne tient compte que du nombre des électeurs, une « représentation qualitative » qui tient compte de la valeur des groupements qui se sont spontanément constitués et « qui ont acquis, par leur compétence même, le droit d'éclairer l'opinion publique[1] ».

Sur toutes ces réflexions l'exemple russe plane. L'exemple russe? Le mystère russe plutôt. Tout le monde reconnaît aujourd'hui qu'on est bien mal renseigné sur ce qui se passe là-bas; on n'est pas près de pouvoir mesurer les conséquences variées de la politique de Lénine et de Trotsky. Mais les grandes lignes du plan, au dire de quelques-uns, sont suffisamment claires : on a voulu avant tout installer en Russie, coûte que coûte, la souveraineté des Producteurs[2]. C'en est assez pour stimuler tous ceux que fatiguent l'idéologie démocratique et l'apologie du citoyen.

*
* *

« Idéologie »? Scrutons d'abord ce reproche. Les apologistes du Producteur feraient-ils donc chorus avec les avocats du roi pour prétendre que seule une ivresse d'abstractions a pu conduire la France à l'apologie du citoyen? Rien de plus contestable. Les hommes de la Révolution ont pu, certes, utiliser ce que Mirabeau appelait les « avances d'idées » préparées par la philosophie. Est-ce à dire que des entités déifiées, Nature ou Raison, aient comme absorbé leurs âmes? Ils étaient fort sensibles à l'équilibre des forces réelles, et ne manquaient pas, pour justifier les transformations politiques qu'ils réclamaient, de montrer où se trouvait la puissance économique. La discussion commencée par le XVIIIe siècle sur la valeur respective des classes supposait une comparaison portant sur leur capacité productive. Qu'est-ce que le système des Physiocrates sinon une apologie à base économique des classes agricoles?

1. *Cahiers des droits de l'homme*, 5 mars 1920, p. 19, 21.
2. *Cahiers des droits de l'homme*, 5 mai 1920. Articles de MM. Mauranges et Séailles sur *Soviétisme et Démocratie*.

En raison de leur collaboration avec la terre celles-ci seulement, au dire de Quesnay et de ses disciples, produisent plus de richesses réelles qu'elles n'en consomment. Comparées à elles toutes les autres classes, ouvriers y compris, sont « stériles ». Les avocats du Tiers État ne s'en sont pas tenus à cette thèse. Mais ils ont retenu le problème posé. Si le Tiers à leurs yeux constitue une « nation complète » c'est qu'il a la charge et l'honneur de tous les travaux particuliers et fonctions publiques vraiment utiles. « Rien ne peut aller sans lui, tout irait infiniment mieux sans les autres [1]. » C'est l'ordre des producteurs qu'on oppose ici — le mot n'y est pas, mais bien l'idée — aux ordres privilégiés. C'est sur l'utilité du producteur que l'on fonde la dignité du citoyen. Une trentaine d'années après, quand la révolution industrielle aura commencé à faire sentir ses effets en France aussi, la question ne se posera plus dans les mêmes termes. Les Saint-Simoniens revendiquent le titre de Producteurs pour les Industriels. « Tout pour l'industrie, tout par elle », c'est la devise que leur a léguée leur prophète. Opposant déjà l'administration des choses au gouvernement des personnes, ils comptent que la politique sera régénérée, et d'abord que la part de la politique proprement dite sera heureusement diminuée par l'intervention de ceux qui organisent l'exploitation du globe, apportant dans la vie publique des méthodes et des mœurs nouvelles. C'est d'ailleurs aux « capacités » organisatrices qu'ils songent, plus qu'aux « opérateurs », aux ouvriers eux-mêmes; ou du moins s'ils font à ceux-ci une place de plus en plus large dans leurs plans, il ne leur vient pas à la pensée d'isoler, pour la mettre au-dessus de tout, la classe ouvrière. Il faut aller jusqu'à Proudhon pour trouver l'expression nette et comme tranchante de cette idée : jusqu'au Proudhon de *la Capacité politique des classes ouvrières.* En 1863 Proudhon se réjouit de voir les représentants des ouvriers refuser de faire cause commune, même contre l'Empire, avec les représentants de la bourgeoisie : par la sécession prolétarienne le moi collectif de la classe ouvrière se pose en s'opposant. Il affirmera enfin, en prenant conscience de son rôle propre, la souveraineté du travail. Et si, pour faire de cette souveraineté une réalité, il lui arrive de bousculer quelque peu les habitudes, voire les principes de la démocratie, tant pis, dira-t-on, pour la démocratie : il faut que la main passe....

1. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?* Ed. Champion, p. 30.

*
* *

Cette brève revue suffit à le rappeler : l'argument qui relie la souveraineté à la productivité est loin d'être nouveau; mais il a servi des causes diverses, il a abouti à des conclusions variées, selon qu'on a considéré comme productive par excellence telle ou telle catégorie de citoyens.

Au point de l'évolution où nous en sommes, quelle réforme dans l'organisation politique pouvons-nous donc espérer, pour que la souveraineté du travail ne soit pas un vain mot?

Celui-là seul qui participe au travail, nous dit-on, contribue à l'entretien de la vie. Il serait donc naturel, il serait juste que seul il participât à la direction de la cité. Il y a longtemps que saint Paul a dit : « *Qui non laborat nec manducet.* » Mais ce qui est vrai dans l'ordre des richesses, n'est-il pas plus vrai encore dans l'ordre des pouvoirs? A l'oisif, consommateur improductif, on peut encore reconnaître un droit à l'assistance; on respectera en lui la vie humaine; on l'entretiendra par charité. Mais quel droit a-t-il à dire son mot sur les conditions de la collaboration nationale, lui qui n'est pas un collaborateur? Il ne scandalisera donc que les pharisiens, un régime qui, comme celui qu'on essaie en Russie, subordonne le droit de travailler au devoir de produire : qui n'est pas travailleur ne saurait être électeur.

Raisonnement irréfutable, semble-t-il aux yeux du moraliste moderne. Longtemps déprécié, peut-être parce qu'il semblait être dans la cité antique l'apanage de l'esclave, le travail tend à devenir, dans nos nations industrialisées, le principe de toute dignité. On voit volontiers en lui, en même temps que le créateur de toutes les valeurs économiques, la valeur morale suprême. Quand nous voulons exprimer sous une forme concrète et positive le devoir de justice, ne sommes-nous pas tentés de dire : « Chacun doit gagner le pain qu'il mange [1] »? Qu'on étende à l'ordre politique l'indignité du « frelon », rien de plus logique.

Il importe seulement de ne pas rétrécir abusivement la notion du producteur, et de maintenir à l'intérieur du genre *homo faber* la variété des espèces nécessaires jusqu'à nouvel ordre à la vie des nations. La réhabilitation du travail est due pour bonne part à

1. V. Goblot, *L'École et la vie*, mars 1920.

l'effort des ouvriers de la grande industrie. Condamnés à des besognes monotones et usantes, ils trouvent, dans les usines mêmes où ils sont rassemblés, la capacité de s'entendre pour la résistance. Par leurs protestations la « peine des hommes » comme dit Pierre Hamp, passe au premier plan de la conscience publique. Les types d'hommes chers à Constantin Meunier, le puddleur, le mineur, le verrier deviennent comme les représentants naturels du travail.

Mais quels que soient les services rendus par les travailleurs de l'usine à cette grande cause, il est clair qu'il serait difficile de s'en tenir aujourd'hui à ce qu'on a quelquefois appelé l'ouvriérisme. « Chapeau bas devant la casquette, à genoux devant l'ouvrier », chantait-on en 1848. Et le sentiment d'une sorte de revanche à prendre expliquait sans doute cette attitude. Qu'ils fussent portés au pinacle, ceux qui avaient été si longtemps dédaignés, cela ne semblait que justice. De là à conclure que seul leur travail est productif il y a une distance. La théorie qui prétendait mesurer la valeur des produits par la quantité d'heures de travail manuel qui y serait comme incorporée s'est montrée décidément trop étroite pour rendre compte de la complexité des faits.

A cette théorie « ponocratique » nul ne songe aujourd'hui à se contenter d'opposer telle quelle la théorie « physiocratique », ni à prétendre que seul le paysan soit vraiment producteur. Qui oserait pourtant nier qu'il garde dans la production un rôle de premier plan? Chacun sait d'ailleurs qu'il ne joue mieux ce rôle que jamais quand il trouve le moyen d'être à la fois producteur et propriétaire. Voilà du moins une forme de propriété où personne n'osera voir une tare. L'une des conséquences les plus claires jusqu'ici du bolchevisme en Russie n'est-ce pas d'avoir multiplié le nombre des paysans propriétaires? Chez nous aussi leur nombre déjà grand a été augmenté par les contre-coups de la guerre : jamais les terres n'ont été plus avidement achetées par les travailleurs. De ces deux grands faits historiques l'ouvriérisme le plus décidé serait bien obligé de tenir compte.

Au surplus la productivité rurale est de celles qui crèvent les yeux. C'est sur « ce qu'on ne voit pas » — pour reprendre la fameuse distinction de Bastiat — qu'il conviendrait peut-être d'insister. La production des intellectuels ne risquerait-elle pas, souvent, d'être « sous-évaluée » si l'on s'en tenait, pour apprécier la productivité, à des critères tout extérieurs? Leur peine n'est pas de celle qui frappe les imaginations; il leur arrive de travailler librement, à leurs

heures; les produits de leur activité ne sont pas toujours matériels. Dira-t-on pourtant que ces produits sont de peu de prix? L'action sur les âmes se traduit, elle aussi, par des appels économiques d'une grande ampleur. Par cent moyens indirects l'intelligence rapporte aux nations. Son activité n'aurait-elle au surplus pour résultat que de proposer aux consciences des directions communes et d'aider aux assimilations nécessaires, est-ce donc une fonction sociale si négligeable? Les membres des professions non manuelles s'efforcent eux aussi de se fédérer en ce moment même : une « confédération générale du travail intellectuel » se constitue. Ses adhérents s'efforceront de défendre ensemble leurs intérêts matériels; ils prétendent aussi rappeler à tous l'intérêt national du genre d'activité qui est leur lot commun. Encore une catégorie qui se laisserait difficilement expulser de la cité moderne.

Il y a des cas où le prix de l'intelligence est particulièrement visible : c'est quand elle s'applique aux problèmes du travail matériel. La grande industrie est devenue une immense application de la science : le technicien est un rouage central, pour ne pas dire le moteur principal de l'usine moderne. Aux premiers temps du bolchevisme, les soviets crurent un instant, dit-on, pouvoir se passer d'ingénieurs : aujourd'hui la Russie bolchevique demande à tout prix des ingénieurs d'abord. Il n'est plus d'ouvrier un peu averti, dans les nations industrialisées de l'Occident, qui ne reconnaisse l'utilité supérieure du technicien. Et c'est pourquoi la C. G. T. n'a pas manqué, lorsqu'elle a dressé les plans d'un conseil économique du travail, d'appeler à la rescousse l'U. S. T. I. C. A. : l'Union syndicale des techniciens de l'industrie et du commerce.

Mais est-ce assez de reconnaître, dans le technicien, un élément essentiel de la production? Au-dessus du technicien même il y a le chef d'entreprise, le grand gérant responsable, le capitaine d'industrie. C'est celui qui, la carte économique du monde sous les yeux, méditant sur l'état général des affaires, escomptant la pénurie ou l'abondance des matières premières, la rareté ou la multiplicité des débouchés probables, décide de l'orientation à imprimer à la production des usines. Le Saint-Simonisme attachait le plus grand prix à ces capacités supérieures. Est-il permis de dire que dès à présent l'expérience ait démontré leur inutilité? Les Walter Rathenau n'auront-ils plus leur rôle à jouer dans une paix qui ne paraît pas devoir de sitôt éliminer la concurrence?

L'activité de ces grands organisateurs suppose jusqu'à nouvel ordre qu'ils aient des capitaux à leur disposition. La collectivité peut-elle les leur fournir sans faire appel aux prêteurs et sans promettre à ceux-ci une marge de bénéfice? Des associations de producteurs, en se faisant crédit les uns aux autres, et en se garantissant par avance l'écoulement de leurs produits, arriveraient peut-être à se passer du prêteur et à se délivrer du lourd tribut qu'il prélève? C'était l'un des rêves de Proudhon. Que ce rêve devienne une réalité, et le prêteur devient inutile : dès lors il est loisible, il est légitime de l'éliminer de la cité. Jusque-là, tant qu'une organisation nouvelle ne rend pas son rôle désuet, n'est-il pas fondé à réclamer sa place? Quelque répugnance morale que nous inspire le genre de vie de celui qui vit de revenus sans travail, il est difficile, tant qu'on lui demande de prêter ses capitaux, de lui refuser sa voix au chapitre. Prêter n'est pas travailler. Mais tant que des avances sont nécessaires au travail lui-même, le prêteur ne garde-t-il pas ses droits en même temps que sa raison d'être?

Des considérations d'un autre ordre viennent encore compliquer la question. Le principal titre du travail à être présenté comme la valeur suprême c'est, nous dit-on, qu'il entretient la vie. Mais pour que la vie continue ce n'est pas la production seulement qui est nécessaire : c'est d'abord la reproduction. La famille a donc ici son rôle à tenir, et son mot à dire. Toute organisation sociale qui laisse péricliter la famille se condamne elle-même à mort. Ne serait-il pas juste dès lors de marquer, jusque dans l'organisation politique, le prix qu'on doit attacher à la fonction de père de famille? On a demandé récemment que le père électeur disposât d'un nombre de voix égal à celui des enfants qu'il représente. Nous ne voyons pas à vrai dire pourquoi le père seul jouirait de ce privilège : la mère devrait être amenée à le partager. Qui osera dire que la fonction maternelle n'est pas au premier chef une de celles qui devraient donner droit de participer à la souveraineté? La femme a pris sa part, de plus en plus largement, pendant la guerre elle-même, du travail industriel. Et les preuves qu'elle a faites sur ce champ de bataille lui ouvriront tôt ou tard les portes de la cité. Mais proposera-t-on que seules les femmes qui travaillent à l'atelier puissent voter? Si les devoirs de la production les devaient détourner de ceux de la reproduction, la nation y perdrait singulièrement plus qu'elle n'y gagnerait. La mère qui élève beaucoup d'enfants travaille, même si

elle reste à la maison, du plus utile de tous les travaux. Une réforme du droit de suffrage qui voudrait tenir compte de la valeur respective des divers éléments sociaux devrait donc accorder au père et à la mère de famille, et non pas seulement à l'ouvrier et à l'ouvrière, un traitement d'honneur?

Ces quelques remarques suffisent à le rappeler : si l'on voulait réformer le droit de suffrage pour mesurer la souveraineté au prorata des services rendus à la collectivité, force serait d'utiliser des critères assez différents. L'œuvre de la production moderne est chose si complexe qu'il reste particulièrement difficile de définir le producteur en termes simples. Si le citoyen est une abstraction, le producteur est un protée....

*
* *

Au surplus vous ne cherchez pas, nous dira-t-on, dans la bonne direction. Vous faites fausse route en attendant d'une réforme du droit de suffrage une adaptation plus exacte de la souveraineté au travail. Ne vous laissez pas obséder par le mystère russe. Regardez plus près de vous, dans l'Occident industrialisé. Sous vos yeux des institutions s'élèvent qui réaliseront peut-être de façon nouvelle l'adaptation rêvée. Et ce ne sont pas des soviets; mais ce sont les syndicats professionnels, dont la puissance élargie fera reculer et comme s'évanouir le pouvoir politique. *In hoc signo vinces.* Par cette voie seulement s'accomplira la pensée proudhonienne. « Le politique reculera devant l'économique. L'atelier remplacera le gouvernement. »

Ces formules que Léon Jouhaux aime à citer[1], nous disent l'ampleur des espérances qui se fondent aujourd'hui sur le syndicalisme. Société de résistance d'abord, destinée à défendre pied à pied le salaire du travailleur, le syndicat est amené par la force des choses à multiplier ses attributions, à élargir ses ambitions. Il prétend faire œuvre de reconstruction positive. Défiant à l'égard de toutes les théories comme de tous les partis — car il entend rassembler, abstraction faite de leurs différences d'opinion, tous ceux qui pâtissent d'une même situation sociale — il n'en poursuit pas moins la réalisation d'une idée que leur situation commune suggère tout naturellement

1. Elles sont tout au long commentées dans le livre qu'il vient de publier sur *Le Syndicalisme et la C. G. T.* Cf. *Proudhon et le mouvement ouvrier* par Harmel (dans *Proudhon et notre temps*).

aux salariés, et qui doit les réunir en un groupement supérieur aux partis : et c'est l'idée de supprimer le salariat, et par suite de transformer à fond l'État, qui trop souvent encore, même en régime démocratique, met son pouvoir de coercition à la disposition de ceux qui détiennent les moyens de production.

Ainsi naît le sentiment que le syndicalisme est comme l'héritier présomptif de la démocratie. Un héritier qui saura gérer autrement les affaires, rebâtir la maison, reconstruire enfin de fond en comble cet État qu'on n'a pas été capable de réformer à temps. Les méthodes proprement politiques ont fait ici banqueroute. Celles du syndicalisme doivent être toutes différentes, en raison même de son origine, et par cela seul qu'il ne veut connaître que des groupements de professionnels. On se rappelle les reproches tant de fois adressés avant la guerre à notre organisation démocratique : incompétence des parlementaires — favoritisme des ministres — routine des bureaux; à ces trois tares le syndicalisme n'apporte-t-il pas les remèdes voulus? La révolution qu'il rêve, ce n'est pas une bousculade, c'est un changement de gestion : entendez, non seulement un changement de personnel, mais un changement de méthodes. Qui osera dire que, depuis la guerre, ce changement n'est pas devenu urgent? A quelle situation a-t-on abouti, après la victoire, malgré la victoire? « Carence du gouvernement », prononce la C. G. T. D'où la nécessité, pour le monde des producteurs organisés en syndicats, de prendre en main les rênes.

Les expériences fâcheuses que chacun a pu noter depuis la guerre, trop d'exemples de désorganisation ou de corruption, et la vie chère par-dessus tout, ne peuvent qu'accroître la force de séduction d'un pareil programme. Et lorsque la C. G. T. décide la création d'un conseil économique, où des compétences techniques rassemblées élaboreront la solution des problèmes que gouvernement, parlement et administration démocratiques n'ont pu résoudre, qui ne battrait des mains?

Il faut cependant essayer de se représenter avec quelque netteté comment fonctionnerait cette organisation nouvelle, quelles garanties elle présenterait, quels sacrifices aussi elle imposerait à la démocratie.

Elle ferait disparaître d'elle-même, pense-t-on, tous les maux qui tiennent à l'ingérence de la politique comme à la routine administrative. Est-ce si sûr? Les fonctionnaires syndicaux sont eux aussi des élus; comme tels ils peuvent avoir des groupes, sinon des partis,

à favoriser : des tactiques ne s'imposent-elles pas à eux dont les exigences ne sont pas toujours d'accord avec celles de la technique? Dans les pays d'ailleurs où ils sont comme installés, leur réélection étant presque automatique, n'est-il pas arrivé qu'on ait accusé le syndicalisme de se bureaucratiser à son tour, et de céder aux tentations de la routine?

Mais laissons ces chicanes trop faciles. Partout où il y a organisation, des marges d'abus subsistent. Convenons qu'elles ont des chances d'être moins larges, comme le faisait observer naguère M. Lagardelle, dans des milieux où la distance est moins grande entre mandants et mandatés et où le souci de l'action professionnelle, dans des conditions familières à tous, prime toute autre préoccupation. La hiérarchie syndicaliste, parce que professionnelle et technicienne, pourrait fort bien être la plus compétente et la moins coûteuse comme la moins autoritaire des hiérarchies.

Ce qui importe par-dessus tout, si l'on veut mesurer ce que la démocratie doit céder et ce qu'elle doit refuser au syndicalisme, c'est de préciser en effet la compétence dont peuvent jouir les représentants des syndicats; compétence au double sens du mot : compétence de fait, compétence de droit. Jusqu'où s'étendront les connaissances des secrétaires de syndicats réunis au conseil économique? Et de quoi auront-ils à connaître? quel genre de souveraineté leur accordera-t-on?

Le culte de la compétence distingue le syndicalisme, dira-t-on volontiers, par opposition à ce culte de l'incompétence où E. Faguet se plaisait à voir l'essence du parlementarisme. Mais ici encore il convient de se défier des antithèses faciles. Un secrétaire de syndicat peut jouir de lumières incomparables — celles-là mêmes qui jaillissent de l'action aux prises avec les forces, tant sociales que matérielles, — en ce qui concerne l'industrie dont il sort. Mais quand bien même il y aurait occupé plusieurs postes et connu plus d'une situation, il n'est pas sûr que son expérience lui fournisse, sur la vie d'ensemble de cette industrie, toutes les vues nécessaires.

A plus forte raison les lumières pourront-elles lui manquer s'il s'agit des industries qui ne sont pas la sienne. Par cela même que la compétence syndicaliste est d'origine professionnelle, elle est par définition limitée. Un conseil économique peut confronter utilement des expériences de cheminots et des expériences de métallurgistes, des expériences de vignerons et des expériences de bûcherons. Mais

pour s'élever à des décisions d'ensemble, il faudra que chacun sorte du cercle de son métier. Nombre de secrétaires de syndicats se sont imposé cet effort. Ils ont élargi leur horizon. Ils sont arrivés à un degré d'information, ils ont révélé aussi une force de réflexion personnelle remarquables. Mais l'éducation qu'ils se sont ainsi donnée n'a plus rien de spécifiquement professionnel.

Du moins est-ce toujours, dira-t-on, une culture de producteurs; et c'est toujours à ce point de vue que les syndiqués se placeront dans les décisions qu'ils seront amenés à prendre. Mais cette attitude elle-même serait-elle sans inconvénients? Il arrive que les intérêts des consommateurs ne coïncident pas avec les intérêts des producteurs. La vie chère a attiré tous les regards sur ces déshar-monies économiques. La hausse des salaires n'est certes pas la cause unique, ni même la cause principale de la croissante cherté des denrées ou des produits. Les exigences des producteurs restent pourtant l'une des causes entre autres d'un renchérissement dont tout le monde pâtit. Une politique qui ne voudrait connaître que ces exigences s'exposerait donc à déclancher des « incidences » fâcheuses. Pour décider une réorganisation économique qui ait des chances d'entraîner une amélioration véritable du sort du plus grand nombre il importe d'avoir sous les yeux, non pas seulement les rapports des industries entre elles, mais les rapports de la consommation avec la production.

De proche en proche on réintégrerait ainsi les préoccupations du citoyen au milieu de celles du producteur. Car il ne suffirait pas de rappeler que le producteur est en même temps consommateur. D'une façon plus générale il reste, même s'il n'est que salarié, le copropriétaire d'un patrimoine national dont la mise en valeur lui importe. Est-il indifférent au travailleur que la nation où il travaille soit forte et prospère, ou dépendante et décadente? Mais à la question de l'intérêt national celle de l'idéal national se trouve toujours plus ou moins directement liée. Et où ces questions se posent, qui peut dire que la politique soit absente? « L'ère Proudhon », remarque M. Guy-Grand, ne saurait pas plus éliminer totalement la politique que le positivisme n'a définitivement chassé la métaphysique[1]. On fait de la métaphysique sans le savoir et sans le vouloir, a-t-on dit : de la politique pareillement.

1. Dans le livre que les « Amis de Proudhon » viennent de publier sous ce titre : *Proudhon et notre temps.*

Ils s'en sont fort bien rendu compte, à vrai dire, les organisateurs qui essaient d'élever le syndicalisme à la hauteur d'une force prête à l'action positive. Dans les conseils dont ils dressent les plans, ils se gardent de n'appeler que des ouvriers. Et ils ne se contentent pas de doubler les ouvriers de techniciens. A côté des représentants des producteurs, ils convoquent des coopérateurs comme avocats de la consommation. Ils proposaient même de convoquer des patrons, afin que tous les sons de cloches fussent entendus et toutes les expériences mises à profit. Ainsi est-ce une sorte de Parlement économique qu'ils reconstitueraient. Et ils ont bien soin de marquer qu'on y devrait prendre en considération non les intérêts particuliers de telle catégorie, mais l'intérêt général.

L'intérêt général : langage nouveau dans le vocabulaire syndicaliste. L'usage que les organisateurs du conseil économique du travail font de cette notion est une partie de leur force, une raison de l'attraction qu'ils exercent. Et l'on comprend que d'un syndicalisme ainsi entendu la démocratie se rapproche volontiers.

Toutefois, s'il s'agit des voies et moyens d'exécution, les divergences, voire les oppositions vont peut-être reparaître. Car enfin les plans de réorganisation économique que le « Parlement économique » élaborera, — tels plans de « nationalisation industrialisée » par exemple — si le Parlement proprement dit, élu au suffrage universel, ne les contresigne pas pour leur donner force de loi, qu'arrivera-t-il? Le Parlement à base syndicaliste s'attribuera-t-il le droit d'imposer ses décisions à la nation, envers et contre l'avis du Parlement à base démocratique? L'organe des producteurs comptera-t-il pour rien l'organe des citoyens?

Il y a des organismes, disait M. F. Buisson, « qui ont acquis par leur compétence même le droit d'éclairer l'opinion publique ». Sa *valeur* propre donne à cette *représentation qualitative* le droit de « signaler à la nation » les résultats de ses expériences et de ses études. Signaler? D'accord. Mais imposer? C'est autre chose. Et il est aisé de comprendre pourquoi l'on hésite à franchir ce pas.

C'est qu'un brusque changement de méthode ici n'irait à rien moins qu'à compromettre le fonctionnement d'un des plus beaux mécanismes que les hommes aient encore inventés pour ne pas s'entr'égorger. C'est du suffrage universel que nous voulons parler. En dépit de ses imperfections ou de ses tares il reste un moyen de paix sociale inappréciable. On se compte, a-t-on dit, à seule fin de

ne pas se battre. La volonté de la majorité fait loi. Il reste à la minorité d'user de la propagande auprès du pays pour devenir la majorité.

Convention si l'on veut, hors de cette convention point de salut, car point de paix. Le plus clair bénéfice de la démocratie est perdu. N'est-elle pas avant tout un art d'économiser les révolutions violentes en permettant les évolutions indéfinies? Les lois qu'elle proclame elle ne les présente plus comme des lois définitives, mais comme des lois provisoires, puisque réformables à la volonté de la majorité. Figures d'argile, pourrait-on dire, et non plus figures d'airain. Mais tel est le paradoxe de la démocratie : la règle la plus modifiable est par là même, à ses yeux, la plus respectable. La possibilité de changer la loi, quand la majorité aura changé, fait à la minorité une obligation de se plier à la loi. Et sans doute l'obligation peut paraître dure, quand on croit avoir le bon droit pour soi, quand on voit tant de formes d'injustices pulluler sous le couvert de la légalité. Qu'il est difficile alors de retenir des mouvements de révolte! Il faut pourtant canaliser son effort dans la propagande. D'abord parce qu'il n'est pas sûr, en dépit des apparences, que l'action systématiquement illégale soit, en démocratie, le plus court chemin pour arriver aux modifications rêvées de la loi. C'est précisément ce que Jaurès expliquait dans une démonstration restée fameuse [1], à propos de la grève générale : des réformes qui n'auraient pas pour elles la majorité de l'opinion seraient-elles viables? « Aucun artifice, aucun mécanisme à surprise ne dispense le socialisme de conquérir par la propagande et la loi la majorité de la nation. » Et en tout cas, brusquer ici la majorité, imposer à la nation une loi que ses représentants refusent de contresigner, n'est-ce pas se mettre hors des conditions du pacte de paix, n'est-ce pas rouvrir l'ère de la violence par un essai de dictature? Cela reste vrai de la dictature du prolétariat comme de toutes les autres.

« La dictature du prolétariat, écrivait récemment Gabriel Séailles [2], déchire le pacte démocratique. Elle ne fait que transposer la doctrine allemande du droit du plus fort, elle installe la guerre au sein de l'État.... »

La guerre au sein de l'État : ceux qui veulent exclure cet avenir

1. Article reproduit dans l'*Information ouvrière*, mai 1920.
2. *Cahiers des droits de l'homme*, 5 mars 1920.

doivent donc faire effort pour adapter l'une à l'autre des forces qu'on ne saurait, sans dommage évident pour l'ensemble, laisser se jeter l'une sur l'autre.

*
* *

Par quels procédés peut s'accomplir cette adaptation? Comment nouer la collaboration, comment définir les fonctions respectives du Parlement à base syndicaliste, organe des producteurs, et du Parlement à base démocratique. organe des citoyens? A ce problème de technique juridico-politique ce n'est pas le lieu de s'y attaquer.

Tout ce que nous pouvons faire pour l'instant c'est d'indiquer quelle sorte de culture, quelle orientation de l'éducation devrait accompagner un pareil effort de conciliation. Ici encore, nous voudrions retenir beaucoup de la thèse des « Producteurs », mais non tout leur céder.

Rapprocher l'enseignement de l'action, et particulièrement de l'action professionnelle, c'est un programme bien fait pour séduire les éducateurs. Beaucoup se plaignent de voir l'enseignement que les programmes leur imposent passer par-dessus la tête des écoliers : trop abstrait, trop livresque, portant sur des réalités trop vastes pour l'enfant, ou trop éloignées de celles que la vie lui présente, un pareil enseignement reste souvent inefficace parce que trop idéologique en effet. Prendre son point de départ et son point d'appui dans l'action technique, préparation au métier, n'est-ce pas le meilleur moyen de vivifier l'enseignement de la science [1]? Bien plus, cette préoccupation constante de la production n'est-elle pas bien digne d'imprégner l'âme tout entière? Il y a aussi une philosophie du travail : Proudhon l'a montré avec une éloquence incomparable. Et c'est en cette matière surtout qu'il apparaît comme le guide de demain [2].

D'accord. L'orientation est on ne peut plus précieuse. Prenons pourtant nos précautions contre un excès possible. Enfermer trop tôt l'homme dans le métier, c'est un danger. Non pas seulement parce que telles capacités de l'individu peuvent mériter d'être

1. M. Lapie (*Un regard sur l'école d'après-guerre*), dans son livre sur *La pédagogie française* indique ce qu'on pourrait pratiquement tenter, en matière de spécialisation, en préparant deux types d'instituteurs : l'urbain et le rural.

2. Voir dans le livre plus haut cité : *Proudhon et notre temps* l'article de M. Berthod sur *La Philosophie du travail et l'École.*

cultivées pour elles-mêmes; mais parce que, la vie sociale étant pour grande part interprofessionnelle et supposant des relations entre des types différents de producteurs, un terre-plein de notions communes est nécessaire sur lequel on puisse bâtir.

La thèse de la localisation professionnelle est ici exposée aux mêmes dangers que celle de la localisation géographique : elle rencontre les mêmes limites. Pour faire connaître le monde, partons de l'école, et connaissons d'abord notre canton. Sans doute, mais à la condition que ce ne soit qu'un point de départ. Il y a des régions de France que l'enfant ne connaîtra jamais par les yeux? Raison de plus pour qu'il les connaisse par l'esprit. Au pays de la betterave il importe de parler du pays de la vigne; et réciproquement. N'est-il pas bon que le Français connaisse par avance le réseau d'interdépendances provinciales qui porte la vie de la nation? Le raisonnement vaut pour les rapports des branches de la production entre elles, ou des rapports de la production avec la consommation. Sur ce terrain aussi l'éducation doit faire œuvre de dilatation préalable. Il importe qu'elle réagisse par avance contre l'étroitesse des conceptions à laquelle on resterait exposé si l'on s'en tenait aux leçons de la vie professionnelle.

Qu'est-ce à dire sinon que, en dépit du grand intérêt que présente le renouvellement des idées et des méthodes par la philosophie des Producteurs, elles ne sont pas près d'être désuètes, dépassées, périmées, les préoccupations que nous impose l'éducation du Citoyen?

C. BOUGLÉ.

Le gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA VOLONTÉ, LA LIBERTÉ ET LA CERTITUDE D'APRÈS RENOUVIER (*Fin* [1])

II. — La certitude. Réponse finale a la question de la liberté.

La précédente leçon nous a fait voir comment le problème de la liberté est lié à celui de la certitude. Le second étant non seulement au bout du premier, mais mêlé intimement avec le premier, il est clair qu'on ne peut espérer les résoudre en les prenant à part l'un de l'autre. Il faut donc maintenant poser et agiter le problème de la certitude, pour reprendre ensuite, mais non plus tout seul, le problème de la liberté.

Qu'est-ce que la certitude? Les Grecs se le demandaient, on le cherche encore et il n'est pas facile d'aborder la question d'une manière favorable. Pour y réussir, nous ferons un détour, d'ailleurs très simple : nous nous demanderons ce que c'est que d'être incertain. On est incertain quand on ne voit pas, ou quand on ne sait pas, ou enfin quand on ne croit pas. Et, puisque la certitude est le contraire de l'incertitude, on est donc certain quand on voit, ou quand on sait, ou quand on croit : à quoi il suffit d'ajouter que, dans l'état de certitude, on ne se représente pas comme possible d'affirmer le contraire de ce qu'on affirme et que, pour mieux dire, on se représente que cela est impossible, impossible non seulement pour nous, mais pour tous. La certitude peut donc reposer sur trois fondements : voir, savoir et croire. Mais de ces trois le dernier apparaît, du moins à première vue, comme bien inférieur aux deux autres. Croire, c'est affirmer sans voir ni savoir, c'est se contenter d'une certitude sans lumière. Vulgairement, la croyance jouit d'une faible estime. Cependant regardons mieux. On peut sans doute parler de voir et de savoir, dans la vie, lorsqu'il s'agit de choses qui sont, ou paraissent être, à la portée de tous. Mais chez les philosophes, s'il est vrai qu'on

1. Voir le n° de novembre-décembre 1919.

ne se fait pas faute de parler aussi de voir et de savoir, il est non moins vrai que ce n'est pas à très bon droit, puisque les philosophes se contredisent entre eux en prétendant, chacun de son côté, voir et savoir, et que même un philosophe pris à part voit et sait quelquefois, à une certaine époque de sa vie, le contraire de ce qu'il voyait et savait à une époque antérieure. Que faut-il donc dire pour exprimer avec justesse le réel état des choses? Il faut dire qu'on *croit* voir, qu'on *croit* savoir et toujours qu'on croit. Le mot de croyance est celui qui convient comme terme général; toute certitude est croyance. Par malheur, il résulte de là que la certitude est toujours individuelle et variable, et la conscience proteste en faveur de la sainte vérité, à laquelle elle voudrait qu'on reconnût l'universalité et la stabilité (*Psychol.*, II, 129-132).

Revenons donc encore une fois à la question telle qu'elle nous a semblé favorablement posée. Demandons-nous de nouveau ce que c'est que d'être incertain, et tâchons d'obtenir des réponses plus approfondies et plus instructives. Lorsque, après avoir affirmé jadis sur la foi de quelques images, je m'avise de l'existence des illusions des sens, de l'existence des hallucinations et, avant tout, de l'existence des songes, alors je me défie des images qui se présentent à moi : je n'affirme plus parce que, bien que je voie, je ne sais pas. Et si, m'adressant non plus à des choses sensibles, mais à des choses intelligibles, je trouve de l'incomplet et de l'obscur dans les idées que j'en ai, je m'abstiens encore d'affirmer et, une fois de plus, pour la même raison que tout à l'heure, parce que je ne sais pas. Ainsi voilà une première raison d'incertitude : on est incertain parce qu'on ne sait pas. — D'autre part, voici que je pense à des faits éloignés ou latents, dont il ne tiendrait qu'à moi de me rendre compte. Mais cela n'offre pas d'intérêt pour moi, je ne tiens pas à me faire une opinion : je suis incertain parce que je ne me passionne pas. — Enfin, dans certains moments où je suis divisé en moi-même, je n'arrive pas, par exemple, à placer le bien ici plutôt que là, je reste hésitant entre les deux alternatives; ou bien encore, plongé dans un courant de coutumes et d'opinions, et, en même temps, non exempt de doute sur leur valeur quand elles me représentent quelque chose comme bon ou comme vrai; je me laisse aller au torrent sans me faire une conviction. Je suis incertain parce que je ne veux pas. Il existe donc trois raisons d'être incertain : ne pas savoir, ne pas se passionner, ne pas vouloir, et, par contre, trois éléments de certi-

tude : on est certain parce qu'on sait, parce qu'on aime, parce qu'on veut (132-136).

Mais il y a lieu de se demander si ces trois éléments se retrouvent ensemble dans tous les cas, ou bien s'il ne peut pas y avoir de certitude dont l'unique élément soit l'élément intellectuel. L'indissolubilité des fonctions de la conscience rend vraisemblable que toute certitude doive quelque chose à chacune d'elles. Et si, sortant de ce point de vue général, on prend en particulier tel ou tel cas de formation ou de disparition de croyances, on y retrouve les trois fonctions à l'œuvre. Quand nous mettrions de côté provisoirement quelques variétés comme dérivant du raisonnement pur, il resterait toujours que, dans les affirmations courantes de la vie, que, dans l'adhésion ou le rejet des systèmes, l'élément passionnel et l'élément volontaire sont présents, et cela jusque dans une région qui semblerait bien désintéressée : songeons par exemple à Hobbes, contestant par esprit de système, sinon les vérités particulières de la géométrie, du moins les principes d'Euclide. — Mais avons-nous même eu raison de mettre à part des vérités de raisonnement pur, et aurions-nous raison de mettre à part des vérités d'observation pure? Sans doute il y a de telles vérités, par opposition aux affirmations partielles et passionnées, où interviennent grossièrement les deux éléments non intellectuels de la certitude. Allons plus au fond cependant. En face d'une affirmation quelconque à prononcer, c'est toujours un individu, un homme que nous trouverons, et son jugement sera toujours une opération particulière à lui, et faillible. Dans la grande rigueur, donc, il n'existe nulle part de certitude absolue, de certitude « détachée de la nature humaine ». Il sera temps de nous départir de cette rigueur quand nous envisagerons la certitude sous un aspect pratique, faute d'ailleurs de la pouvoir envisager sous aucun autre. Pour le moment, disons-nous bien qu'il n'y a point de certitude méritant ce nom, pris dans son acception la plus exigeante. Et, puisque la raison de cela est que la certitude n'est pas purement intellectuelle, tâchons de nouveau d'établir l'existence des deux éléments non intellectuels qu'elle renferme toujours et, d'abord, de l'élément volontaire. Si nous nous plaçons au point de vue de la nécessité, sans doute il ne faut pas chercher dans la certitude un élément volontaire au sens propre du mot, puisque, la volonté rentrant dans la passion et dans l'intelligence, il n'y a plus rien de proprement volontaire nulle part. Mais un équivalent de l'élément volontaire ne

laisse pas de subsister dans ce double fait que, les hommes étant en désaccord, et même nécessairement puisque l'erreur est nécessaire, les affirmations restent individuelles et que, là même où les hommes sont d'accord, la certitude reste sans preuve capable de l'imposer. L'accord du genre humain ne l'impose pas, puisque par exemple on ne saurait répondre d'une façon pleinement satisfaisante à une possibilité comme celle de l'existence du grand trompeur de Descartes, et que le Brahmanisme considère comme une illusion le monde tout entier, auquel l'humanité, Brahmanisme à part, est unanime à croire. Comme individuelle donc, et comme adoptée sans preuve qui l'impose absolument, la certitude est, au point de vue même de la nécessité, volontaire, ou autant vaut dire. Au point de vue de la liberté maintenant, il est aisé d'établir que la volonté est dans le phénomène de la certitude autant qu'en aucun autre. Si nous considérons la mémoire et les jugements portés d'après les sensations, nous voyons que la mémoire dépasse par définition ce qui est actuel, et que les jugements inspirés par les sensations dépassent les sensations; qu'il n'y a point de preuve ou de signe de certitude valable dans tous les cas, point de critère général, qu'il faut donc examiner chaque cas en particulier, et par conséquent réfléchir, c'est-à-dire concevoir une possibilité de doute et l'écarter. Passons-nous ensuite au jugement et au raisonnement? D'abord ces deux opérations supposent la mémoire; et puis un jugement est analytique ou synthétique. Analytique, un jugement court au moins le risque de l'équivoque, risque que partage le raisonnement, sans parler des autres sophismes qui peuvent le vicier. Donc le syllogisme et le jugement analytique demandent dans chaque espèce réflexion, doute et écartement des doutes, c'est-à-dire, de toute façon, volition. L'analyse, d'ailleurs, laisse la conscience au point où elle l'a prise. Pour avancer, il faut donc des synthèses. Une synthèse est-elle fondée sur l'expérience? Alors il faut discerner parmi les phénomènes ceux qu'il s'agit de lier et faire abstraction des autres; il faut, après cela, généraliser le rapport qu'on a dégagé : rien de tout cela ne se fait sans attention, c'est-à-dire sans volonté. S'agit-il des synthèses supérieures à l'expérience, des formes de la conscience? Elles s'imposent sans doute avec force; toutefois elles n'excluent pas la réflexion sur leur valeur, car il n'y a pas jusqu'au principe de contradiction lui-même qui n'ait été nié par des philosophes : tels les Mégariques qui rejetaient toute attribution, si analytique fût-elle, dès qu'elle n'était pas toute logique

(cf. p. 209). On parle de l'évidence des principes tels que le principe de causalité. A vrai dire, il n'y a pas d'évidence pour ce qui est général : le général ne se voit pas. Au lieu d'évidence il faudrait parler d'instinct. Mais l'instinct n'est pas de la raison et, si les formes et principes dont nous nous occupons sont rationnels, c'est donc qu'ils relèvent de la raison, que nous savons être une fonction volontaire. On pourrait dire en deux mots, embrassant l'ensemble des opérations mentales que nous venons de passer en revue : ou bien ces opérations sont discursives, alors elles enveloppent la mémoire, dont chaque erreur possible a besoin d'être écartée par la volonté; ou bien les opérations envisagées sont soi-disant limitées à un seu et unique instant, alors s'élèvent contre elles les possibilités de doute que les Sceptiques font valoir contre le modèle de pareilles opérations, à savoir la perception. Avec les possibilités de doute qui se retrouvent partout comme nous venons de le voir, il faut recourir partout à un acte volontaire qui les écarte. La volonté est donc présente dans toute espèce de certitude, si abstraite que soit la certitude (136-148). — Cela entendu, il ne reste que peu de chose à dire sur la présence, universelle également, de l'élément passionnel. D'abord en effet, partout où il y a volonté, il faut qu'il y ait passion, puisqu'il ne peut y avoir volonté sans passion. Au reste, l'élément passionnel se laisse reconnaître et saisir comme sollicitant l'affirmation, même quand il s'agit d'affirmations très intellectuelles. La fermeté du représenté dans la sensation, l'énergie logique des catégories sont des formes passionnelles. Le vrai est objet de passion, et comme fin désintéressée, et comme fin subordonnée à d'autres. Ce qu'on appelle un jugement nécessaire, un jugement qu'on ne peut éviter de porter, c'est un jugement auquel une passion fondamentale s'applique et qu'il nous faut adopter afin d'être et de vivre; car les jugements nécessaires sont l'ossature de la conscience. Toutefois, même dans les jugements nécessaires, la réflexion précède, ou au moins peut précéder l'affirmation. L'affirmation est donc toujours un mode passionnel de la conscience, mais c'est de plus, sur la base de la passion, un mode volontaire (148-151).

En résumé, outre l'intelligence, il y a dans la certitude deux éléments : une force qui pousse à affirmer, et une autre qui se fait sciemment affirmative. Si c'est la nécessité qui est le vrai, même alors la certitude reste individuelle. Si la liberté est réelle, celle-ci est à la base de la certitude; la certitude est, au sens propre du mot,

volontaire. De la part de la volonté dans sa production, il y a un signe non équivoque : c'est la possibilité de douter avant d'affirmer. Le pouvoir de douter, mode de la volonté, est par suite proprement humain. C'est lui qui fait l'homme et, par dessus l'homme, l'homme raisonnable : « L'ignorant doute peu, le sot, encore moins, et le fou, jamais » (p. 152). C'est là un fait digne de la plus haute attention. Parce qu'elle est volontaire, la certitude est individuelle : « A proprement parler, il n'y a pas de certitude, il y a seulement des hommes certains » (*Ibid.*). Mais c'est encore parce qu'elle est volontaire que la certitude peut être raisonnable. Ce serait une erreur de croire que, dès lors qu'elle est volontaire, elle est aussi arbitraire, imaginaire, bornée en droit à l'individu, fondée sur l'autorité, comme l'est par exemple, pour si légitime qu'elle soit dans son domaine, une foi mystique. Reste seulement qu'il ne faut pas demander à la certitude, ainsi qu'on le fait trop souvent, de n'être pas une chose humaine. Dira-t-on qu'il faut bien qu'il existe quelque part une certitude irréfragable, un état qui réponde pleinement au sens littéral et rigoureux du mot de certitude? Cet état existe effectivement, mais son domaine est singulièrement étroit. C'est le domaine du phénomène immédiat, du φαίνεται des Sceptiques. Hors de là, il faut bien se rendre à la conclusion, hardie sans doute, mais maintenant bien établie par l'analyse insistante qui précède, à la conclusion que la certitude est « une assiette morale » (151-156).

Après le chapitre capital dont nous venons de reproduire la substance, M. Renouvier en a écrit un autre, moins essentiel, sur les principales théories de la certitude. Il suffira d'y recueillir quelques idées importantes. De ce nombre sont celles qu'il exprime sur le Scepticisme. Le Scepticisme n'est pas, comme l'ont dit des critiques malavisés, contradictoire en soi. Le Sceptique se garde bien d'ériger en dogme son état d'esprit. Les maximes, dans lesquelles il formule l'incertitude de toutes les affirmations, s'enveloppent elles-mêmes dans cette incertitude. Si le Sceptique enseigne son système, ce n'est pas comme un dogme : c'est d'une manière historique, c'est en racontant son état d'esprit. Les raisons qu'il expose sont des raisons individuelles, qui n'ont aucune prétention de s'imposer à autrui. Il est bien vrai que pratiquement le Sceptique affirme quelque chose; mais cela veut dire qu'il adopte et suit les opinions communes, sans d'ailleurs y croire. Spéculativement, il vit sans cesse dans l'état de

recherche, dans l'état tendu qu'est la suspension du jugement. C'est pourquoi on peut dire que le Scepticisme est un triomphe de la volonté et la démonstration du rôle de la volonté dans l'affirmation. Le Sceptique se possède donc avec une maîtrise toute particulière. Par suite, sa façon de penser n'a rien de commun avec le fanatisme brahmanique ou bouddhique. Pyrrhon ne ressemble point à ce Calanus qu'il a probablement vu se brûler lui-même. Il a le sens de ce qui est positif : le phénomène, que l'Oriental traite d'illusion, est pour lui la réalité même (198-202). Au Scepticisme proprement dit, les Académiciens Arcésilas et Carnéade firent une addition considérable en proposant, pour remplacer l'indifférence pyrrhonienne, un critère pratique qui permît de choisir entre les opinions et d'adopter les vraisemblables, au lieu de se laisser mener au hasard par celle que la coutume impose. Seulement les deux Académiciens ne surent pas tirer parti de leur critère pour commencer la constitution d'une science prise sous réserve et fondée sur la raison pratique (204-206).

Le passage qui est consacré à Descartes est très court. Il ne fait guère que signaler la dualité de sens entre le *sum cogitans* impliqué dans *cogito* et le *sum* substantiel auquel Descartes aboutit, puis remarquer que, dans le *cogito ergo sum*, Descartes ne tire pas une conséquence, ne déduit pas du phénomène la substance, ce qui serait par trop monstrueux, mais va du phénomène à la substance en vertu d'un jugement regardé comme nécessaire. Il est curieux que, dans la *Psychologie* du moins, M. Renouvier n'ait pas revendiqué l'auteur de la *4e Méditation* comme un de ses prédécesseurs dans la théorie de la certitude. Il est vrai que, selon lui, Descartes est absolument déterministe[1] (206-209). — Mettant donc de côté le peu qu'il dit sur Descartes, il reste dans le chapitre qui nous occupe deux développements intéressants, l'un sur les critères du sens commun et du consentement universel, l'autre sur Kant.

Après avoir observé que le sens commun n'offre un terrain d'entente qu'à ceux qui se contentent d'assertions très grosses et se gardent de s'expliquer; que, dès qu'on s'explique, c'est la réflexion personnelle qui intervient; que le consentement universel est presque la même chose que le sens commun et appelle des observations presque identiques, M. Renouvier termine par des remarques

1. Voir par ex. *L'Infini, la Substance*, etc., *Ann. philos.*, I, 1868, p. 66.

capables de jeter du jour sur sa propre méthode. Les partisans des critères du sens commun et du consentement universel veulent au fond parler des croyances naturelles. Or les croyances naturelles sont à prendre en considération quand on étudie la certitude; de fait nous allons voir tout à l'heure qu'elles constituent tout un domaine de la certitude. Elles sont à prendre en considération; mais elles ne constituent pas un critère. Ce n'est qu'une matière d'analyse, c'est de quoi faire ou commencer la science. Mais alors il faut, non pas énumérer au hasard, mais classer et définir les vérités admises par la croyance naturelle, rechercher si cette croyance est spéculative et nécessaire, ou bien morale et libre; distinguer dans cet acte, où l'homme s'est mis tout entier, les trois éléments que nous avons reconnus pour présents en toute certitude, marquer les degrés de la croyance naturelle depuis les assertions qui s'imposent le plus jusqu'à la simple probabilité morale. C'est précisément ce qu'ont fait, ce que font les *Essais de critique générale*; car, en posant la représentation, ils n'ont pas fait autre chose que poser la croyance naturelle et sur cette croyance naturelle ont porté toute la suite d'analyses dont ils se composent (214-217, 241).

Kant n'a pas peu contribué à mettre en lumière ce qu'il y a de non intellectuel dans la certitude, lorsqu'il a distingué et étudié le jugement synthétique (210). Et d'autre part, aidé par cette distinction sans cesse présente à toute son œuvre, il a bien pressenti le caractère pratique et moral de la certitude. Malheureusement ce pressentiment ne s'est pas dégagé chez lui. Il n'a pas su généraliser, pour l'appliquer à toute la certitude, ce qu'il a aperçu pour une certaine espèce de la certitude : de sorte que cette espèce de la certitude n'est pas chez lui assez intellectuelle, pendant que tout le reste l'est beaucoup trop. Il a écrit dans la seconde préface de la *Critique de la Raison pure* : « J'ai dû abolir la science pour faire place à la foi ». Ce n'est pas ainsi qu'il fallait procéder. Il ne fallait pas mettre la science d'un côté dans la *Critique de la Raison pure*, et la foi de l'autre dans la *Critique de la Raison pratique*. L'homme ne se laisse pas ainsi couper en deux. La prétention à la nécessité, à l'intellectualité absolue des jugements de la *Raison pure* est vaine, et d'autre part il ne conviendrait pas que la foi fût irrationnelle. L'homme qui a écrit la *Critique de la Raison pratique* n'est pas autre que l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, et cet auteur, à son tour, c'est l'homme pratique. Au lieu de séparer la science et la foi et de parler

d'une suppression de l'une au profit de l'autre, il fallait introduire la science dans la croyance et rendre à son tour la croyance scientifique. Contraire à la lettre de Kant, cette conclusion est d'ailleurs conforme à son esprit. Elle exprime l'essence la plus profonde du Criticisme (217-228, surtout 218 en bas).

Reprenons maintenant la suite des pensées, un moment interrompues par l'intermède historique qui vient de nous arrêter. A la rigueur il n'y a qu'une certitude, celle du phénomène immédiat. Mais il est bon de conserver, en lui prêtant une acception plus étendue, ce nom de certitude. Certitude voudra dire un état qui admet des degrés, et cependant ce sera une protestation contre le Scepticisme. Il faut en effet repousser à la fois, et le doute systématique, et les systèmes dogmatiques. Il faut faire de bonne grâce ce que les Pyrrhoniens font malgré eux. Ils se raidissent spéculativement vers un idéal de certitude inaccessible. Mais, puisque la vie ne s'organise pas avec des faits immédiats seulement et que force est bien de tabler sur des phénomènes médiats; puisque les Pyrrhoniens sont libres sans doute de traiter d'apparences tout ce qui porte sur ces phénomènes, mais ne sont pas libres, pratiquement, de ne pas compter avec eux, — nous prendrons, nous, délibérément, notre parti de porter des affirmations sur les phénomènes médiats (229-230). Ainsi nous voulons affirmer, et nous voulons affirmer quelque chose. Que voulons-nous affirmer? La réalité. Et qu'est-ce que la réalité? La réalité, c'est la loi; c'est ce qui, au phénomène immédiat, attache des phénomènes médiats. C'est en cela, c'est en ces phénomènes médiats, liés par une loi aux phénomènes actuels, que consiste l'objet des sciences, puisque l'œuvre des sciences est de prévoir. C'est en cela encore que consiste la réalité d'une personne quelconque, puisqu'une personne ne se compose pas seulement de phénomènes actuels, mais comprend, rattachés à ceux-là par la mémoire et la prévision, des phénomènes passés ou futurs. C'est si bien en cela que consiste, sous diverses formes, la réalité, que, dans le langage courant, on n'appelle pas réels les phénomènes immédiats, cet objet fuyant des Sceptiques, mais exclusivement ce qui dure, ce qui demeure, bref ce qui dépasse le présent. Mais vouloir affirmer et vouloir faire porter son affirmation sur la réalité, cela constitue une double sortie hors du doute. Il y a, dans cette démarche, un aspect qui concerne la forme, et un aspect qui concerne

la matière. Le premier, si nous voulions l'approfondir, soulèverait toutes les difficultés les plus ardues de la question de la certitude. Nous serions finalement conduits à nous interroger sur le point ultime : sommes-nous libres ou non d'affirmer? Sans doute, si nous ne résolvons pas cette question générale et formelle de la possibilité d'affirmer tout le reste, toutes nos affirmations matérielles demeureront en suspens : elles y demeureront du moins en droit. Cela est incontestable. En fait cependant, à l'exception des Sceptiques, tous les hommes, quelque opinion qu'ils professent sur la question générale et formelle de savoir s'il faut affirmer, tous les hommes ne laissent pas de s'entendre, dans une certaine mesure, sur la matière d'une première affirmation. C'est pourquoi, sous réserve assurément, nous poserons tout de suite, nous aussi, un premier ordre, un premier domaine de la certitude, embrassant dans ce premier ordre un ensemble de points fixés avec la moindre réflexion et la plus grande spontanéité possible. Ces points sont suffisants pour assurer la vie et permettre de commencer les sciences. Quand on veut élever ses affirmations jusqu'à un domaine situé plus haut, il faut au préalable revenir à la question générale et formelle de la certitude (230-235).

Il n'est pas difficile de déterminer les points sur lesquels porte l'ensemble de nos premières affirmations, d'énumérer les thèses de réalité qui constituent, selon nous, le premier ordre de la certitude. Pour nous fixer à cet égard, nous n'avons en effet qu'à relever les points sur lesquels l'usage oblige les Pyrrhoniens à se départir de leur réserve. Ces points sont les quatre suivants : 1° l'affirmation de la réalité de la conscience, c'est-à-dire de l'identité de la personne à travers le temps et de la légitimité du jeu de toutes les fonctions, de toutes les catégories de la conscience; 2° l'affirmation de choses externes, de groupes de phénomènes existant sans nous, indépendamment de nous; 3° l'affirmation de consciences autres que la nôtre, d'hommes, de vivants et de consciences plus rudimentaires, au fond de ces êtres obscurs qu'on appelle les corps; 4° l'affirmation de lois du monde, identiques en elles-mêmes à celles que pose notre conscience, et, en même temps, l'affirmation de la constance des lois du monde autant que la conscience réclame cette constance. Voilà ce que nous affirmons comme premier domaine de certitude, ce que nous affirmons contre les Sceptiques, et encore plus contre les Bouddhistes qui ne veulent voir dans nos quatre réalités que des

illusions. Cet ensemble d'affirmations est, peut-on dire, exigé par la raison, il représente ce à quoi la raison demande que l'on croie : la raison, c'est-à-dire une raison pratique, la raison raisonnable (235-240).

Dès qu'on tenterait d'approfondir les quatre thèses de réalité que nous venons d'énumérer et de caractériser, toutes les difficultés de la philosophie seraient soulevées une à une. Pour ne pas sortir du premier ordre de la certitude, il faut que les formules qu'on emploie « demeurent en partie indéterminées et ne dépassent point la croyance commune, dont les articles, d'ordinaire, ne sont pas définis rigoureusement » (240). Bref il faut affirmer, comme l'ont fait les *Essais de critique générale*, l'existence de la réalité phénoménale, mais sans chercher à établir qu'il n'y a pas d'autre réalité que celle-là. Ceux qui ont voulu trouver dans le premier ordre de la certitude toute une philosophie, ceux qui ont entrepris de philosopher au moyen et au nom du sens commun, du consentement universel, des croyances naturelles, tous ceux-là non seulement ont échoué, mais sont encore tombés dans le ridicule ; car il est ridicule de mettre au ban de l'opinion vulgaire tout ce qu'il y a jamais eu de philosophes (240-242). Le Dogmatisme qualifie d'évidents les quatre jugements fondamentaux que nous avons passés en revue. Mais il faut se rendre compte de la portée d'un jugement qu'on peut légitimement qualifier d'évident. Ce terme d'évidence, qui nous renvoie à la sensation visuelle, est tout uniment un symbole. Ceux qui le prodiguent devraient, en suivant le sens de leur métaphore, se rappeler que la lumière qui fait voir tout ne se fait point voir. Autrement dit, et pour laisser là les figures, des jugements sur des cas particuliers peuvent être évidents, des jugements généraux non. Par exemple chaque application d'une catégorie peut être évidente, une catégorie ne peut pas l'être ; le principe des jugements analytiques ne peut pas l'être ; l'identité de la conscience en général ne peut pas l'être. L'application des lois expérimentales peut être évidente dans chacun des cas ; une loi expérimentale prise dans sa généralité n'est pas évidente, ni sa permanence, ni l'ordre du monde en général : ordre qui court toujours le risque d'être détruit, au moins en apparence, par l'entrée en jeu d'une nouvelle loi. Ce qui est général ne se voit pas, ne se constate pas. L'évidence, d'autre part, reste à la surface : ce n'est même pas par l'évidence que nous savons que les hommes pensent et, moins encore, que nous savons que les animaux pensent.

Ce sont là des conclusions inductives : la preuve en est que l'École cartésienne a bien pu avoir le triste courage de nier la pensée chez les animaux. La portée de l'évidence est donc bien limitée : elle ne s'étend pas aux thèses de réalité qui font le premier ordre de la certitude (240-248).

On a voulu tout particulièrement attribuer l'évidence à la perception du monde. C'est en cela que consiste le perceptionnisme des Écossais. Selon Reid, la sensation est bien un phénomène tout subjectif, mais, en même temps que la sensation, se produit, par l'entremise mystérieuse de certains organes, une autre opération bien différente, la perception. Celle-ci saisit l'objet tel qu'il est en lui-même et sans que nul intermédiaire de nature représentative s'interpose entre l'esprit et la chose. Par exemple la sensation de dureté n'a rien de commun avec l'état d'un corps extérieur; mais, en même temps que cette sensation a lieu, une opération immédiate et certaine pose l'état du corps, par la conception d'un degré de cohésion entre les parties qui exige l'emploi d'une certaine force pour les déplacer. Mais Reid, qui traite d'absurdes toutes les théories qu'on a proposées pour faire communiquer les substances, établit lui-même une de ces absurdes communications. Sa prétention d'éviter tout intermédiaire entre la chose et l'esprit échoue devant l'impossibilité d'écarter cet intermédiaire qu'est la représentation. Il n'a pas de réponse aux objections tirées de l'hallucination. On ne saurait admettre qu'une opération instinctive saisisse dans les corps ce degré de cohésion que la science la plus profonde a tant de peine à expliquer. A quoi il faut ajouter que les Écossais se demandent quelque part si ces corps, dont leur perception pénètre si bien la nature, ne se réduiraient pas en fin de compte à des forces localisées en des points mathématiques, conformément à l'hypothèse de Boscovich. Reid aurait dû parler, non d'une perception immédiate des corps, mais d'une croyance à l'existence des corps (248-255). — C'est là en effet tout ce qui constitue la vraie et naturelle perception : la perception est l'affirmation de phénomènes existant par delà la sensation, indépendamment d'elle et qui sont ses causes (255-256). La croyance naturelle ajoute que ces phénomènes sont bien tels que nous nous les représentons, qu'ils sont extérieurs à nous et non pas seulement indépendants de nous, qu'ils sont étendus, qu'ils sont même sapides et colorés, étant entendu qu'ils sont tout cela dans des représentations autres que la nôtre (255-261). Au reste la déter-

mination de ce qu'est exactement et philosophiquement le monde n'appartient pas au premier ordre de la certitude. Ce qui est contenu dans ce premier ordre, c'est simplement la position, en termes généraux et un peu vagues, de phénomènes médiats par les phénomènes immédiats (258-259). Le rôle même qu'on donne à chacune de ces thèses est indifférent : peu importe qu'on pose d'abord le monde, ou d'abord le *soi*. Du moins le rang qu'on donne à chaque thèse de réalité est indifférent, si l'on étudie l'homme tel qu'il est et non pas l'histoire de son éducation naturelle. Dans ce dernier cas c'est par le sentiment sourd de la vie qu'il faudrait commencer, et c'est seulement la formation du plein entendement qui se fait un peu plus tard par un balancement et une confrontation continuels entre la position du *soi* et celle du monde, entre la puissance humaine d'anticipation et l'expérience (270-273). Mais ces recherches sur l'histoire psychologique de l'homme ne relèvent pas des croyances naturelles. Celles-ci se réduisent aux quatre thèses que nous avons reconnues, et elles ne demandent, ou même ne comportent, ni un approfondissement de chacune de ces thèses, ni l'assignation d'une place déterminée pour chacune parmi les autres. On dénature le premier ordre de la certitude dès qu'on y veut introduire des précisions qui réclament réflexion soutenue et analyse. La caractéristique de cet ordre est, avons-nous dit, qu'il est aussi peu réfléchi et aussi spontané que possible.

En passant au second ordre de la certitude, nous nous trouvons obligé de procéder d'une manière toute différente de celle que nous venons de suivre relativement au premier. Tandis que nous venons de nous appliquer à écarter les questions ultérieures et générales, et que nous avons recueilli et énuméré des certitudes particulières, nous n'allons plus avoir de constatations et d'énumérations à faire. Au lieu de dresser une liste de certitudes, nous devons nous demander avant tout s'il y a une certitude en général, et quel est le principe sur lequel repose la plus primordiale des affirmations. Et, par cette marche, nous allons revenir à un problème qui était resté pour nous suspendu au moment où nous avons abordé celui de la certitude. Voilà, en termes généraux, quelle va être notre procédure. Nous n'avons qu'à reprendre la suite de nos analyses pour voir qu'elle s'offre à nous tout naturellement. — Le premier ordre de la certitude était composé de thèses de phénomènes constants et de thèses de principes : par delà le phénomène immédiat de notre donnée

actuelle pour nous-mêmes, nous affirmions notre existence passée ou même à venir; par delà la sensation, l'existence de phénomènes extérieurs, et nous acceptions, au moins dans chacune de leurs applications particulières, des principes tels que celui de causalité. Tout cela, nous l'affirmions avec l'ensemble des hommes et par un jugement aussi peu réfléchi et aussi spontané que possible. Par définition, par le fait même qu'il se distingue du premier, le second ordre de la certitude se présente comme composé de jugements réfléchis dont les termes sont définis, et, par suite, il se caractérise tout de suite par un fait extérieur extrêmement frappant : le désaccord entre les affirmations, la lutte à l'intérieur de chaque conscience et entre les consciences, l'erreur et, en fin de compte, le doute. Or devant ce fait on comprend, et qu'il faut rechercher ce qu'est la certitude en général, et, cette recherche faite ou rappelée, que les passions et la volonté ont une part spécialement considérable dans les certitudes du second ordre, et, avant tout, dans le parti pris d'affirmer. Mais, si l'adoption d'une philosophie, si la renonciation au doute universel, relèvent de la volonté, comment savoir ce que valent et ce que signifient ces actes d'admettre une doctrine et, en premier lieu, d'admettre qu'il convient d'affirmer? Comment le savoir sans décider si la liberté, dont la volonté possède l'apparence, est réelle ou non? La question de la liberté nous avait conduits à celle de la certitude; nous voilà ramenés de la question de la certitude à celle de la liberté. L'affirmation de la liberté en effet, nous venons de nous en apercevoir, donne tout son sens à la certitude réfléchie ou du second ordre : elle gouverne dans ce second ordre toutes les affirmations (320-322).

Nous avons vu qu'il n'y a pas de démonstration de la liberté, que la liberté ne peut par conséquent être posée que par une affirmation proprement et explicitement morale, par une affirmation qui doit s'avouer comme ressortissant à la raison pratique. La raison pratique, ayant pour fondement la liberté, se trouve ainsi mise à même de poser son propre fondement : par là d'ailleurs elle pose aussi le fondement de toute raison réelle, puisqu'il n'y a point de raison théorique pure et séparée. Mettons donc la raison pratique à même d'accomplir l'acte décisif que nous voyons lui appartenir, et pour cela reprenons, en nous plaçant au point de vue expressément pratique et moral qui convient désormais, les considérations qui militent en faveur de la

nécessité et contre elle, contre la liberté et en faveur de la liberté.

Si c'est la nécessité qui est le vrai, l'attitude morale de l'homme doit être essentiellement théorique et contemplative. La grande affaire est de suivre l'ordre indéfectible du monde et, pour cela, de le connaître, et il se prête à la connaissance, puisqu'il n'y a rien en lui qui soit imprévisible et insaisissable. La politique et la morale sont des sciences naturelles : elles étudient les actions des hommes sans autre souci que de les comprendre, de même que la géologie retrace avec une parfaite froideur l'histoire de la terre. Sans doute on ne peut pas dire que nous sommes, devant la nécessité universelle, condamnés à l'inaction ; car il y a des êtres qui, en vertu de leur nature, se plaisent nécessairement à agir. Du moins on avouera que la manière d'être qui répond le mieux à la nécessité, c'est une soumission intelligente à l'ordre du monde, une renonciation au désir d'y changer quelque chose. Mais, quelque soumission et abdication que réclame de nous l'esprit de l'hypothèse nécessitaire, il arrive en fait que celui-là même qui l'a embrassée avec le plus de fermeté ne laisse pas, en face de la pratique, d'en revenir à spéculer sur ce qui pourrait être et sur ce qui aurait pu être, bref à croire à des possibilités contingentes et à des futurs ambigus : quelque effort qu'il fasse, cette croyance renaît sans cesse en lui. Or il est bien vrai qu'il y a des apparences qu'il est impossible de supprimer, que, par exemple, les astronomes d'aujourd'hui voient, comme Aristote et Ptolémée, le soleil tourner autour de la terre. Seulement, s'ils le voient, ils n'y croient pas; l'apparence a beau persister, la croyance ne revient pas. Comment expliquer d'une manière satisfaisante la croyance sans cesse renaissante à la contingence des actes humains? On répond que nos volitions, que nos hésitations même font aussi partie de l'ordre du monde, que, pour que cet ordre soit ce qu'il est, il faut qu'elles soient ce qu'elles sont et présentent l'apparence qu'elles présentent. Mais cette réponse ne va pas au fond des choses, elle ne fait qu'éluder la question. Il s'agit de savoir quelle serait l'attitude d'un nécessitaire pleinement et immuablement convaincu, soucieux d'être conséquent avec lui-même; disons, puisque l'existence de cette pleine conviction paraît sortir du train habituel des pensées, qu'il s'agit de savoir quelle serait l'attitude conséquente d'un monomane de la nécessité. Ce serait forcément l'abandon de soi devant la marche du monde, la torpeur; ou bien, si l'on avait affaire à un tempérament enthousiaste et actif pressé de collaborer

avec la marche du monde, ce serait une activité dévorante et fanatique. Or cette torpeur ou cette fièvre d'action sont également repoussées par la conscience morale, qui prescrit à l'agent la maîtrise de soi. La conscience morale est donc défavorable à l'hypothèse de la nécessité (322-327).

Plaçons-nous maintenant en face de l'hypothèse de la liberté. Voici ce qu'on va dire contre elle, toujours au point de vue de l'attitude morale qu'elle inspirera. L'avenir est imprévisible et indéterminé : l'agent n'a pas à attendre cet avenir, il a à le créer. Que devenir en présence d'une pareille tâche? Devant l'avenir inconnaissable, l'agent sera saisi d'effroi. Devant l'action à faire, il sera serré par l'angoisse, et également devant ces actions que sont encore l'absolution et la condamnation d'autrui. D'autre part, en songeant au passé qui fut aussi sa création, il sera déchiré par le remords. Sans doute tout cela constituerait une attitude pratique peu favorable. Cependant, quand nous accorderions que ce sont bien là des conséquences pratiques de la liberté, il resterait, par contre, à son bénéfice d'autres conséquences incontestables. Avec la liberté, nous nous expliquons sans peine la divergence des actes, la manière différente dont les hommes se déterminent dans des circonstances qui se ressemblent. D'autre part, nous voyons la responsabilité morale bien et dûment fondée de façon à satisfaire la conscience. Enfin nous nous sentons singulièrement grandis : l'absolu, que nous avons vainement cherché ailleurs de chimère en chimère, « nous le trouvons au fond de notre nature » (328). D'ailleurs, est-il vrai que la croyance à la liberté doive faire de nous des êtres tremblants et angoissés, et aussi des juges irrésolus ou, au contraire, sans réserve et sans pitié, condamnant et damnant à jamais, sur d'autres principes que saint Paul ou Spinoza, mais non moins qu'eux (327-330)? Si ces allégations étaient vraies, comme elles sont aussi désastreuses que les conséquences de la nécessité, nous serions réduits à souhaiter quelque compromis entre la nécessité et la liberté; et nous n'aboutirions à rien, car un tel parti moyen est impossible : ou bien tout est nécessaire, ou bien quelques actes échappent à la nécessité, il n'y a pas de milieu. Encore une fois, les allégations dont il s'agit sont-elles vraies? Pour qu'elles le fussent, il faudrait que la liberté fût quelque chose d'absolument absolu, quelque chose qui ne tiendrait à rien en aucun sens. Or c'est tout au plus si quelques rares théologiens ou philosophes ont jamais conçu

une pareille idée de la liberté. Bien envisagé, l'acte libre est tout autre chose. Un tel acte suppose une foule de conditions. Soit, par exemple, la production libre d'un mouvement musculaire. Ce mouvement suppose l'organisme, et la passion, et l'imagination; il est assujetti à des conditions très nombreuses et très précises. A vrai dire, tout le possible, tout le jeu des possibles étalé devant l'agent, résulte de la nécessité. La liberté ne crée pas d'essence nouvelle; elle fait seulement, ou ne fait pas passer à l'acte telle essence ou possibilité; autrement dit, c'est l'existence seule qui est imprévisible et imprédéterminée. Le monde, dans l'hypothèse de la liberté, est une fonction divisée entre autant de variables qu'on voudra, parmi lesquelles quelques-unes sont indépendantes. Selon que telle valeur sera choisie et posée pour ces variables indépendantes, tout le reste s'ensuit conformément aux relations données. Sans doute, la présence de la moindre variable indépendante dans la fonction suffit à introduire dans cette fonction l'imprévisibilité et l'indéterminisme. Toutefois il peut y avoir aussi peu de variables indépendantes qu'on voudra, et les limites de leur indépendance peuvent être aussi étroites qu'on voudra, de sorte que l'acte libre est enserré de tous côtés dans le déterminisme et n'y échappe que dans une mesure limitée. Envisageons par exemple l'acte libre dans la sphère humaine et plus particulièrement dans l'histoire : l'acte libre y peut tenir le plus souvent une place matérielle extrêmement restreinte; les accidents que constituent les actes libres s'annulent parce qu'ils sont contraires et s'éliminent dans le cours d'une période un peu longue; et les lois règnent, manifestant l'influence des circonstances constantes et non accidentelles. Cela nous donne bien le sentiment de l'étroitesse du champ dans lequel se meut d'ordinaire l'acte libre. Mais, si l'acte libre est ainsi resserré et conditionné de mille côtés et n'est indéterminé que d'une seule part, il n'est pas juste d'attribuer à l'hypothèse de la liberté des conséquences qui ne seraient réelles que si la liberté excluait toute espèce de limitation et toute ambiance de déterminisme. La croyance à la liberté n'entraîne pas qu'on soit tremblant, ou au contraire hardi et impitoyable jusqu'à la manie. Nous pouvions, nous devions parler d'un monomane de la nécessité parce que, si la nécessité est, elle est tout, elle est sans contre-poids et sans borne. Il n'y a point lieu, en revanche, à une monomanie de la liberté (330-342). Ainsi les considérations morales proprement dites et, avant tout, la plus essentielle d'entre elles, à savoir que la

liberté fonde la loi morale et lui donne une réalité pleine, les considérations morales proprement dites sont en faveur de la liberté (342).

Passons à d'autres considérations, morales encore, mais moins immédiatement, savoir aux considérations qui se tirent de l'erreur et de la vérité. Occupons-nous d'abord de l'hypothèse de la nécessité. Le fait qui s'impose au nécessitaire, comme du reste à tout autre penseur, c'est qu'il n'y a pas de critère reconnu de la certitude et qu'il n'y a pas de constatation du réel en dehors de la représentation de chacun et par un autre moyen que cette représentation. Cela étant, si tout jugement est nécessaire, un jugement, quel qu'il soit, en vaut un autre, attendu que chaque jugement découle également de l'ordre du monde. A ce titre on peut dire que tout jugement est vrai, vrai comme exprimant à sa manière l'ordre du monde : il n'y a pas d'erreur. Admettons-nous pourtant qu'il y ait de la vérité et de l'erreur? C'est en vertu de la nécessité que je reconnais tel jugement pour vrai et tel autre pour faux : qui me garantit que la nécessité me conduit comme il convient et que ce n'est pas le faux qu'elle me force à reconnaître comme vrai? Le nécessitaire, quand il se prétend certain d'être dans le vrai, n'a rien qui justifie sa prétention, à moins qu'il ne soit en possession d'une révélation spéciale que la nécessité lui aurait réservée par privilège et à la différence des autres hommes. On croit sortir de cette difficulté en admettant que la vérité est progressive, c'est-à-dire que chaque opinion est vraie dans une certaine mesure et à son heure, mais qu'une opinion, venue après une autre dans l'ordre du progrès, est plus vraie que la précédente. Mais cette conception fataliste de la vérité progressive ne tient pas compte du fait que les opinions qui se remplacent se contredisent souvent l'une l'autre, de sorte que, si deux opinions ainsi opposées étaient vraies toutes deux, il faudrait avouer qu'il n'y a ni vrai ni faux. Assurément il est possible de découvrir graduellement une seule et même vérité; mais prétendre qu'il y a, au lieu d'une vérité, plusieurs vérités temporaires et contradictoires entre elles, c'est dire qu'il n'y a ni vrai ni faux. D'une manière ou de l'autre, le nécessitarisme aboutit toujours à nous mettre dans l'impossibilité de discerner la vérité de l'erreur (342-348).

Dans l'hypothèse de la liberté, il n'y a pas non plus de critère infaillible et s'imposant nécessairement. Mais, d'abord, c'est la liberté même qui le veut ainsi, puisqu'il ne saurait y avoir, si la liberté est, de jugements nécessités. Ensuite, l'avantage que pré-

sente en l'espèce l'hypothèse de la liberté est grand. Il n'y a pas de critère qui nous permette de reconnaître d'une manière générale et constante le vrai du faux; mais il n'y a pas non plus de jugement qui s'impose à nous, malgré nous, pour nous jeter dans l'erreur. Rien ne nous force d'y tomber. Si nous y tombons, nous en sommes responsables et, idéalement du moins, nous pouvons toujours éviter d'y tomber. Nous n'avons qu'à douter, qu'à examiner, qu'à suspendre assez longtemps notre jugement. A nous de faire que notre jugement soit vrai, à nous de nous mettre dans la vérité. « Nous faisons l'erreur et la vérité en nous, nous mettant, après libre examen, en contradiction ou en accord avec des réalités extérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécessairement à la conscience » (349). La certitude est « immuable en puissance, immuable dans son objet; elle dépend, pour se constituer dans un homme donné, de l'état actuel de cet homme et de ses habitudes, et de la nature et de l'empire de ses passions, et de la force de ses fonctions réfléchies » (352). Exercer notre pouvoir de réfléchir est le moyen, idéalement infaillible, d'éviter l'erreur. Faute de mieux et au pis-aller, il dépend toujours de nous d'être dans le vrai moralement ou d'intention (348-350). Les considérations sur la vérité et l'erreur, c'est-à-dire sur la certitude, concluent, on le voit, comme les considérations proprement morales, en faveur de la liberté. Fonder la certitude sur la liberté, c'est le moyen de rendre compte de la vérité et de l'erreur d'une façon humaine. D'abord, cette doctrine sur le fondement de la certitude est conforme aux apparences; car il n'y a pas moyen de ne pas reconnaître la volonté parmi les facteurs de la croyance, et la volonté apparaît invinciblement comme libre. Ensuite, la même doctrine fait comprendre comment il est possible d'atteindre la vérité par un effort moral, et de tomber dans l'erreur si l'on n'accomplit pas cet effort. En troisième lieu, la relativité de la certitude se trouve expliquée en un sens qui n'a rien de décourageant, puisque cette relativité ainsi comprise n'exclut pas le progrès, un progrès surtout moral au fond, dans la connaissance de la vérité, de la seule et unique vérité toujours la même en soi et seulement plus ou moins complètement possédée par nous. En quatrième lieu, c'est la seule doctrine touchant la certitude qui soit exempte de cercle vicieux. Lorsque, pour éviter le progrès à l'infini, on se décide, comme Fichte et Hegel par exemple, à procéder circulairement, démontrant les conséquences par les principes et les

principes par les conséquences, on se trompe, si l'on croit avoir obtenu par cette procédure une certitude parfaite : on éclaircit; mais on ne consolide pas, ou, si l'on prétend consolider, le cercle devient vicieux. Le cercle de la connaissance ne saurait s'appuyer sur lui-même : il a son appui dans la conscience qui se le représente et il faut que cette conscience soit, à un certain égard au moins, en dehors du cercle. C'est précisément ce qui s'obtient grâce à la liberté. Elle fournit à la certitude une base vraiment première. Et, si c'est une base qui elle aussi se pose elle-même, c'est sans cercle vicieux En cinquième lieu, la théorie qui fonde la certitude sur la liberté est exempte de mysticisme, c'est-à-dire de ce recours à une révélation privilégiée, par lequel on échappe au cercle vicieux sans doute, mais en sortant de l'humanité. En sixième lieu, avec la théorie dont nous parlons, on comprend pourquoi il n'y a pas un seul ordre mais deux ordres de certitude, pourquoi le second offre matière aux plus graves divergences et comment les affirmations ressortissant à cet ordre sont liées aux dispositions morales de l'homme qui les émet (350-355). Enfin cette théorie est celle qui fait au bon sens la meilleure part après avoir compris le bon sens de la meilleure manière. Tout en admettant la relativité de la certitude, la théorie ne retombe pas dans le scepticisme; elle invite au contraire à prendre des décisions, à sortir du scepticisme. Mais elle retient du Scepticisme cette idée, que le doute est toujours possible à la rigueur, et, dans cette idée, elle découvre l'élément générateur du bon sens. Car on a cru trop souvent que le bon sens consiste avant tout à prononcer certaines affirmations : le bon sens, en tant qu'il ne veut pas dire sens commun mais jugement avisé et sûr, consiste à n'affirmer que quand on a la pleine maîtrise de soi, c'est-à-dire en sachant et en voulant bien ce qu'on fait. Le bon sens est donc un pouvoir de se retenir dans l'affirmation, plutôt qu'un instinct impérieux portant à l'affirmation (355-359).

Ainsi, en vertu des deux séries de raisons directement et indirectement pratiques que nous venons de rappeler, il apparaît que décidément il convient d'admettre la liberté. La question tout entière, et la façon dont elle se résout, a été fortement résumée dans un dilemme fameux par le philosophe dont M. Renouvier s'est inspiré pour tout ce qui concerne la liberté et la certitude; nous dirons tout à l'heure quelques mots de lui. En vertu de la liaison des problèmes de la liberté et de la certitude, en vertu donc de la présence possible de

la liberté dans le jugement, le dilemme se présente sous la forme des quatre propositions suivantes : nécessité affirmée nécessairement; nécessité affirmée librement; — liberté affirmée nécessairement; liberté affirmée librement. Si j'affirme nécessairement la nécessité, je ne pourrai pas justifier mon affirmation, puisque l'affirmation de la liberté est, pour d'autres, nécessaire aussi. Si j'affirme nécessairement la liberté, mon affirmation vaut la précédente comme nécessaire et, de plus, elle me procure des avantages pratiques. Si j'affirme la nécessité librement, je suis dans l'erreur et, de plus, je ne me sauve pas du doute, puisque la nécessité, si elle était réelle, nous condamnerait au scepticisme. Reste enfin l'affirmation libre de la liberté. C'est de ce côté que les meilleures chances sont réunies : d'abord, dans l'hypothèse, l'affirmation est vraie et, de plus, elle m'apporte les avantages pratiques attachés à la liberté. On affirmera donc librement la liberté. Par suite, pour parler encore avec l'auteur du dilemme, la formule de la science sera « non pas devenir, mais faire, et, en faisant, se faire » (420-422).

Après avoir décidément posé la liberté, M. Renouvier achève de la définir. Est-ce un pouvoir explicable, un pouvoir qu'on puisse dériver d'autre chose? Elle ne peut être l'effet de ses conditions antécédentes, puisqu'elle est précisément un principe de rupture avec la chaîne des événements. Elle ne s'explique pas par l'acte libre d'un créateur; car la création, surtout celle d'un être libre, ne se laisse pas concevoir, et d'ailleurs la liberté serait présupposée dans le créateur. Enfin la liberté n'est pas une partie de l'ordre du monde; car il faudrait dire que ce qui fait exception à l'ordre du monde et inaugure un ordre nouveau est compris dans l'ordre du monde, formule toute verbale, qui équivaut au fond à avouer que nous ne voyons pas de lien entre l'ordre du monde et la liberté. La liberté est-elle donc un mystère? Non certes, si cela veut dire qu'elle est quelque chose de contradictoire en soi; oui, si l'on entend qu'elle est quelque chose de premier, comme l'être, comme le fait en général. « La liberté est le fait du commencement, partiellement indépendant, de certaines suites de phénomènes au sein des phénomènes antérieurs, des êtres antérieurs. Disons donc, si nous avons compris ce qui précède, disons que, abstraction faite des conditions environnantes, elle est le commencement même et l'être même, sans autre explication possible, et que, sous ces conditions, elle est ce même commencement qui se connaît et cet être qui, donné à soi

pour une partie, pour une autre partie se fait et s'achève » (366). Elle est donc le vrai principe d'individuation. Elle n'est pas un pouvoir dans une substance, un pouvoir surajouté comme attribut à une substance. Elle est bien plutôt la substance même, s'il peut être question de substance. « La liberté nous donne le sens positif le plus élevé de ce qu'on appelle une substance individuelle » (359-370 et, pour la citation, 369).

Quelques mots suffisent sur deux chapitres du *Second Essai* qui sont comme des appendices, mis par M. Renouvier à sa théorie de la liberté et de la certitude. Si on laisse de côté les probabilités morales auxquelles est consacrée la troisième et dernière partie du *Second Essai*, on voit qu'il reste à la certitude deux formes sous lesquelles elle peut se manifester : la forme scientifique et la forme pratique. C'est pourquoi M. Renouvier s'occupe, d'une part, des sciences, qu'il s'applique surtout à classer; de l'autre, des aspects que prend la certitude dans la vie.

Les sciences se fondent sur le premier ordre de la certitude et leur but est d'y ramener ce qu'elles étudient. Elles n'éclaircissent et ne précisent qu'en avançant, et n'achèveraient d'éclaircir et de préciser qu'à la fin, les thèses de réalité, soit de choses, soit de principes, qui leur servent de points de départ. Aussi ces bases des sciences sont-elles sujettes aux recherches de la Critique générale, et c'est également à la Critique générale qu'il appartient de passer en revue les sciences pour les classer. M. Renouvier pense que toutes les sciences et toutes les méthodes sont, en droit et idéalement, capables de la même certitude, de sorte qu'il ne convient pas de les classer selon le degré de certitude dont elles jouissent. En conséquence, c'est sur des différences d'objet et de méthode que M. Renouvier fonde sa classification. Il veut d'ailleurs que cette classification soit modeste : c'est-à-dire qu'il se garde et de la pousser jusque dans les derniers détails et de prétendre établir, même en s'en tenant aux divisions principales, une encyclopédie, une hiérarchie, une synthèse des sciences. Un tableau à visées systématiques comme celui de Comte lui paraît révéler un nouveau dogmatisme, une prétention d'enchaîner l'esprit humain. Pour lui, il prend les sciences telles qu'elles sont en fait et il en détermine les groupes principaux. Il faut remarquer (p. 17 sq.) la distinction qui s'établit entre l'observation proprement dite et l'observation en tant qu'appliquée

à la recherche des données générales de la représentation : cette dernière sorte d'observation n'est pas une observation véritable (t. III, 1-62).

Arrivons à la certitude dans la pratique de la vie. De la théorie de la certitude que nous avons exposée, il résulte que la certitude relève de l'individu, et de l'individu en pleine possession et dans le plein exercice de sa réflexion. Mais l'état de personnalité et de réflexion est quelque chose d'étroit et de glissant où l'homme à trop de peine à se tenir. C'est pourquoi, en vue de ne pas réfléchir sans cesse et de ne pas courir les hasards du changement qu'entraîne la réflexion, l'homme conclut pour ainsi dire un contrat avec lui-même, par lequel il se fixe dans ses opinions et s'engage à penser de même avec continuité. D'autre part, rien ne lui pèse plus que d'être tout seul à penser d'une certaine façon. Les natures peu énergiques ont besoin de trouver autour d'elles des croyances qui inspirent et soutiennent les leurs, et, de leur côté, les esprits actifs et ardents, fondateurs de religions ou de systèmes, ont besoin de répandre et de faire partager leurs croyances. De là vient que l'homme conclut avec ses semblables un contrat, un contrat social, afin que tous s'accordent sur certaines croyances morales utiles au règlement de la vie. Un accord de ce genre est bien nommé un contrat; car, quoique l'individu ait pour but de sortir de l'isolement quant à ses convictions, cependant, en matière de convictions, l'individualité ne peut pas ne pas être à la base : s'accorder avec autrui, c'est donc pour lui contracter avec autrui. Idéalement, il y a un contrat derrière tout accord de ce genre. Un droit positif quelconque s'apparaît à lui-même comme fondé sur un droit naturel et contractuel préexistant. Le progrès consiste à rendre le contrat, d'implicite, explicite, et d'imposé, accepté. L'autorité apparaît comme devant être avouée par la conscience et appuyée sur elle (77-101).

Il y aurait beaucoup à dire sur toute cette théorie de la liberté et de la certitude, qui tient tant de place, et une place si éminente, dans la philosophie de M. Renouvier. Nous ferons du moins quelques remarques indispensables, en les faisant précéder d'une indication historique qui comporterait elle-même de longs et intéressants développements.

Nous avons vu que la partie la plus exclusivement personnelle de

la doctrine de M. Renouvier est sortie d'une méditation prolongée sur le calcul infinitésimal et se masse autour du principe du nombre. L'idée, très ancienne chez lui, de l'importance capitale de la croyance, si ancienne même qu'elle fait déjà pour la moitié, le fond du *Manuel de Philosophie moderne*, n'est pas née spontanément dans son esprit. Encore moins les idées de la liberté prise au sérieux et du rapport de la liberté avec la croyance. Ces trois idées ont assurément rencontré chez lui un terrain bien préparé; mais elles ont été introduites en lui du dehors. Celui qui exerça sur lui une influence si décisive et si féconde fut, comme on sait, un de ses camarades de l'École Polytechnique, Jules Lequier. Lequier, qui avait toute sa vie travaillé à un grand ouvrage, *La Recherche d'une Première Vérité*, n'a laissé que des fragments réunis en volume après sa mort et publiés en 1865 par M. Renouvier, qui en a d'ailleurs reproduit un certain nombre dans le *Second Essai de Critique générale*. C'était sans doute indispensable; car la part de Lequier dans cet ouvrage est considérable, et M. Renouvier paraît n'avoir rien exagéré en l'appelant son maître (*Psychol.*, II, 159). Il y aurait toute une étude à faire sur les rapports de la pensée de M. Renouvier avec celle de Lequier, et aussi sur les sources où Lequier lui-même a puisé les premiers germes de ses idées.

Nous n'avons rien de nouveau à dire sur la manière dont M. Renouvier conçoit l'essence de la liberté. Nous avons déjà fait ressortir combien, à notre avis, était juste et profonde l'idée d'identifier l'action libre et l'action motivée, et de faire de l'automotivité un caractère de certaines représentations et non un pouvoir séparé. On a dit[1] que le motif ne se présente pas dans la conscience comme automoteur, et que c'est le moi qui se pose au-dessus des motifs. La partie affirmative de cette remarque est, d'une certaine manière, incontestable. Mais dans la mesure où elle l'est, M. Renouvier y applaudirait. Car, sûrement, être automoteur c'est pour lui relever du moi : automotivité et personnalité ne font qu'un. Quand il y a dans la conscience une représentation automotive, il y a du même coup l'idée du moi comme dominant les faits de la conscience. Seulement la question est de savoir si ce moi dominant *se pose* comme étant autre chose qu'un caractère, le caractère personnel du motif. S'il fallait répondre affirmativement.

1. G. Séailles, *Renouvier*, p. 236.

on aurait donc mis la main, dans une observation authentique, sur ce que les psychologues ont généralement eu beaucoup de peine à trouver, savoir le moi vide et pur.

Qu'il existe une liaison étroite entre la question de la liberté et celle de la certitude, c'est là la grande découverte de Lequier, ou du moins l'idée qu'il a le plus admirablement approfondie et renforcée. Toutefois, peut-être la façon dont, avec lui sans doute, M. Renouvier présente la liaison, n'est-elle pas la seule possible. Selon M. Renouvier, la liaison s'établit de la manière suivante : il n'y a pas de démonstration de la liberté, la liberté est l'objet d'une simple probabilité morale ; or une probabilité morale donne lieu à une affirmation tout particulièrement volontaire et libre ; donc c'est librement qu'on affirme la liberté. Nous entendons bien qu'une affirmation indémontrable, morale, très sujette au doute, ressemble à une action par opposition aux jugements démontrables, qui apparaissent comme étant surtout des contemplations, des constatations rationnelles. Mais (et nous reviendrons tout à l'heure sur ce point auquel nous serons ramenés par une autre voie), tout en admettant l'existence d'une nuance entre l'affirmation non démontrée et la démontrée, nous ne voulons pas non plus oublier que la démonstration ne dispense pas d'un acte de liberté pour juger. Ce n'est donc pas peut-être seulement, ou surtout, parce que la liberté est l'objet d'une affirmation non démontrée, que la croyance à la liberté est libre et que la question de la liberté amène à celle de la certitude. Il y a peut-être entre la liberté et la certitude une autre liaison, qui figure d'ailleurs implicitement, sinon en termes exprès, chez M. Renouvier. Une décision motivée est une décision qu'on juge bonne, ou, autrement dit, un motif est au fond un jugement. Mais, ainsi que M. Renouvier l'a établi par une analyse directe, un jugement c'est un acte. Donc la question du vouloir et celle de la certitude ne font qu'une seule et même question.

Arrivons à la certitude en elle-même. Il est à peine besoin de repousser une objection grossière qu'on est fortement surpris, quand on a lu et compris l'auteur, de voir adressée à la théorie de M. Renouvier. Cette objection [1] est la suivante : « Le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre-arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette, l'astronomie n'existerait plus. » Comme

1. Qu'on trouvera mentionnée et condamnée dans le livre de M. Séailles, p. 241.

si M. Renouvier avait jamais confondu la vérité en elle-même ou, pour mieux dire, la réalité avec les jugements que nous portons à son sujet! Non seulement il dirait avec les idéalistes que la réalité c'est le nécessaire et l'universel; par opposition à ce qui n'est qu'individuel; mais nous l'avons entendu tout à l'heure parler le langage réaliste, nous rappeler qu'il y a des réalités extérieures avec lesquelles nous avons à nous mettre d'accord, assurer même qu'il y a une certitude immuable dans son objet, par opposition à la certitude humaine et subjective. A peine est-il besoin, après cela, de renvoyer à un autre passage (*Psych.*, III, 79), dans lequel il s'élève contre l'identification idéaliste du savoir et de l'objet, et déclare l'intelligence « impuissante à se dépouiller de la donnée empirique de la chose extérieure à elle ».

La théorie de la croyance libre n'a rien à faire avec une objection qui ne l'atteint pas. Que penser de cette théorie, ou, ce qui revient au même, peut-on se passer de faire intervenir la volonté et, pour aller plus au fond, la liberté dans la certitude? Non. En premier lieu cela ne se peut, parce qu'il faut expliquer le fait pressant de l'erreur. Ç'a été là le point le plus anciennement aperçu. On sait que Descartes, pour justifier Dieu d'être cause de l'erreur, pour affranchir Dieu d'une telle responsabilité, a dû déjà invoquer la liberté et proclamer que le jugement est un acte de volonté. Laissant la théodicée de côté, il y aurait toujours lieu à une *cosmodicée*, à une défense de l'ordre du monde. Car, si l'ordre du monde impose des jugements faux et des jugements vrais avec la même nécessité, c'est l'ordre même du monde qui est un tissu de contradictions et qui nous réduit au scepticisme. Dire que l'erreur s'explique suffisamment dès qu'on admet deux déterminismes indépendants, celui du monde d'une part, celui de chaque conscience d'autre part, c'est admettre au moins de la contingence; car l'indépendance réciproque dont on parle n'est qu'un autre nom de la contingence. En second lieu, n'y eût-il que des jugements vrais, que la liberté serait encore requise comme élément du jugement. Car, si la personnalité se fonde en général sur la liberté, comment un jugement deviendrait-il personnel, comment une certitude deviendrait-elle mienne, sans liberté? Quand je ne ferais que m'ouvrir par l'attention à l'action de la vérité, encore la liberté resterait-elle présente dans le jugement puisqu'elle est enveloppée par l'attention.

L'objection qu'on adresse souvent à la théorie de M. Renouvier,

c'est qu'elle fait dépendre le jugement de passions aveugles et de volontés affolées. Mais c'est là une méprise. Qu'il y ait, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, des jugements qui sont des actes, auxquels on se décide par un coup de tête ou un pari, c'est incontestable. Toutefois, il n'est pas nécessaire que tout jugement soit, au fond, de cette nature hasardeuse, pour que la liberté ait sa place dans le jugement. On ne se décide pas sans aimer et sans vouloir; mais combien de fois n'avons-nous pas entendu M. Renouvier professer que le vrai est de l'ordre des fins? Il peut donc se faire que dans certains cas ce que nous aimons et voulons soit le vrai lui-même, et rien de plus. Dans ces cas nous nous prêtons docilement à la vérité, nous nous laissons éclairer par elle. Supposons-nous aussi complètement éclairés que possible. Dira-t-on que dans un jugement, rendu ainsi en pleine lumière, la liberté n'a plus de part? Ce serait une erreur. D'abord, comme nous le remarquions incidemment il n'y a qu'un instant, il faut bien que nous nous ouvrions par l'attention à la lumière de la vérité. Et ensuite, est-ce qu'une raison intellectuelle, si claire qu'on la suppose, deviendrait pour cela nécessitante? En tant qu'elle agit sur nous comme préparant notre jugement, elle est devenue un motif et un motif hautement réfléchi. Elle n'est plus ce qu'elle est dans le représenté : là elle était une raison d'être; dans le représentatif elle est une raison de croire. Mais une raison de croire, un motif, et un motif hautement réfléchi, tout cela c'est quelque chose que le moi a fait sien et qui n'agit dans le moi qu'en conséquence de cette première appropriation. Une action motivée est une action libre : motivons au mieux cette action qu'est un jugement; cette excellence de motivation ne fera pas que l'action cesse d'être libre. Elle ne peut plus être autre, des motifs étant donnés; mais cela n'est pas particulier à l'action de juger. Nous pouvions nous donner ou ne pas nous donner les motifs; nous ne pouvions pas faire que les raisons d'être ne fussent pas; nous pouvions faire qu'elles ne fussent pas pour nous. Et c'est de faire la vérité en nous qu'il s'agit, comme le dit si explicitement M. Renouvier; ce n'est pas de faire la vérité en soi.

O. HAMELIN.

LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ ET SA SIGNIFICATION

§ 1. — Introduction. — Les tendances trop abstraites de la physique théorique moderne. — Réaction nécessaire.

Le développement de la Science s'accomplit suivant un double processus.

D'une part, nos perceptions, notre représentation des choses et les conditions très spéciales de nos expériences nous fournissent certains éléments. D'autre part, notre entendement s'empare de ces éléments, les combine de façons diverses, et s'efforce d'en extraire des lois aussi générales et aussi simples que possible. D'où de nombreux conflits. Pour les résoudre, on est alors conduit à opérer un changement de point de vue, ce que les mathématiciens appellent un changement de variables; telle question paraît inextricable qui, abordée d'une certaine manière, s'explique aisément. Les exemples abondent. Quelques-uns sont particulièrement audacieux.

Ainsi, le système géocentrique donne, entre les mouvements des astres, des relations compliquées et bizarres, qui s'évanouissent lorsqu'on adopte le système héliocentrique. Et cependant, on ne peut dire que le second point de vue soit plus « vrai » que le premier.

Dans l'étude des vapeurs et des gaz, nous comparons tout naturellement les températures, les pressions et les volumes aux unités que nous ont imposées les conditions de notre ambiance. Nous avons ainsi trouvé entre ces trois grandeurs des relations qui varient, en général, avec la nature des corps envisagés. M. van der Walls a introduit l'idée féconde de comparer les corps dans des états spéciaux qu'il nomme « états correspondants ». On obtient un résultat de la plus haute importance : une seule équation suffit pour représenter les propriétés des liquides et des gaz, et cette équation ne contient,

outre les variables, que des facteurs numériques indépendants de la nature des corps, ce qu'on appelle des « constantes mathématiques ».

En résumé, on peut dire qu'un phénomène nous apparaît toujours dans des conditions très particulières. Pour dégager des lois générales, il faudrait donc s'efforcer d'extraire le phénomène des conditions spéciales dans lesquelles il se présente à nous. Autrement dit, on devra se défaire d'un anthropomorphisme trop simpliste.

Cette chasse à l'anthropomorphisme, à laquelle nous oblige la Science, est entrée depuis quelques années dans une phase aiguë. Avec les nouvelles théories dites de la relativité, et plus particulièrement la nouvelle théorie de la gravitation, la crise semble atteindre son paroxysme. Ne devrait-on pas, en effet, abandonner jusqu'aux notions de temps et d'espace? Les mots de « géométrie », de « distance », de « temps », de « simultanéité », devraient désormais être rayés de la Science. Il ne resterait plus que des points et des numéros. A cet égard, la conclusion d'Einstein est catégorique : toute description physique, affirme-t-il en substance, se résoud en un certain nombre de propositions exprimant la concordance de quatre nombres x_1, x_2, x_3, x_4 n'ayant *aucune* signification. C'est à ce prix là que nous pourrions — on n'ose plus dire « connaître » — mais espérer avoir quelque prise sur les phénomènes physiques.

Déjà M. Hilbert, l'éminent représentant de l'axiomatisme, s'est emparé du nouveau point de vue. Pour lui, quelques définitions et deux axiomes seulement suffisent à l'édification du monde physique tout entier. Le reste est pure affaire de mathématique. Ainsi envisagée, dit-il, la Physique prend l'ampleur de la Géométrie et en acquiert toute la rigueur. Les équations qui représentent les phénomènes ne contiennent plus aucune constante empirique, mais uniquement des constantes mathématiques. Connaître le monde revient à connaître le Calcul des variations et la Théorie des Invariants.

On ne saurait dire que ce point de vue manque de grandeur. Il nous conduit au faîte de l'abstrait; il nous fait assister au parachèvement de cette longue évolution, dont le début remonte à Lagrange. En créant la Mécanique analytique, l'illustre mathématicien introduisit ce que l'on appelle les « coordonnées généralisées », et parvint ainsi à donner une extrême élégance aux applications analytiques, si laborieuses lorsqu'on fait usage des lourds systèmes cartésiens. Avec le développement de la science, les procédés de Lagrange

prirent toujours plus d'extension. Le désir de serrer la réalité de plus en plus près, la nécessité qui en découle de pénétrer dans les replis les plus intimes des phénomènes nous a contraints à assouplir nos algorithmes. Nous sommes parvenus peu à peu à substituer au système de référence rigide de Descartes, des systèmes d'une souplesse inouïe, auxquels Einstein a donné le nom pittoresque de « systèmes mollusques ». Nos édifices mathématiques deviennent des sortes de poulpes qui tentent de s'accrocher, en s'adaptant, aux subtiles manifestations naturelles. Notre entendement y trouve pleine satisfaction. Guidé par l'harmonie interne des constructions analytiques, il s'est habitué à manier les symboles sans se soucier de leur chercher une signification concrète, plaisant à notre intuition.

On ne peut donc trop s'étonner que les résultats, si beaux soient-ils, ne nous donnent pas complète satisfaction. La preuve en est que possédant enfin une théorie remarquable de la gravitation, nous n'éprouvons devant elle qu'un plaisir mélangé. C'est que sous sa forme actuelle, cette théorie ne représente rien à nos yeux; elle ne nous « parle » pas; elle n'éveille pas en nous de sentiments spontanés; elle ne nous procure qu'une satisfaction intellectuelle très raffinée, qui porte notre admiration bien plus vers son inventeur que vers le Créateur.

Le danger du symbolisme fut signalé très tôt. Joseph Bertrand, avec ce bon sens bien français qu'il possédait à un si haut degré, l'exprima en termes excellents[1] : « La trop grande habitude de tout déduire des formules, écrivait-il, fait perdre jusqu'à un certain point le sentiment net et précis des vérités mécaniques considérées en elles-mêmes, et si la science a gagné d'une manière incontestable à l'introduction de ces méthodes si générales, on peut dire que, par compensation, chaque question doit néanmoins se présenter sous un jour moins lumineux, et qu'enfin les procédés analytiques dont on fait aujourd'hui un si grand usage, sont plus propres à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer en lui pèrmettant de suivre d'une manière intuitive les relations des effets avec les causes. »

En conclusion, la phénoménologie, c'est-à-dire la description purement analytique des phénomènes, ne saurait, à elle seule, satisfaire à notre désir de connaître. Aussi bien, elle n'est que l'une des faces du problème de la connaissance.

1. Cité par M. Lecornu dans *La Mécanique*, Paris, 1918.

« Nous voudrions nous *représenter* le monde extérieur, et ce n'est qu'à ce prix que nous croirons le connaître », a dit Poincaré.

Mais qu'est-ce que cette représentation?

Nous ne pouvons prendre connaissance des objets que par l'intermédiaire de nos sens; se représenter quelque chose c'est donc éprouver — soit directement, soit par le souvenir — les sensations que ce quelque chose procure. Or, pour connaître l'espace, nous avons à notre disposition trois sortes de sensations particulièrement importantes : celles qui accompagnent les mouvements de nos membres, la vue et le toucher, d'où trois espaces que nous pouvons appeler avec Poincaré, l'espace *moteur*, l'espace *visuel* et l'espace *tactile*. Mais le premier seul de ces espaces nous donne entière satisfaction. Le véritable espace dit Poincaré, est l'espace moteur; l'espace visuel n'est qu'une partie de l'espace; il peut produire des « illusions », ce que nous appelons « illusions d'optique », c'est-à-dire entrer en conflit avec l'espace moteur, et c'est à l'espace moteur que nous donnons raison lorsque cela arrive. Il en est de même de l'espace tactile. Tout le monde connaît la sensation de dédoublement que l'on éprouve en touchant une petite boule avec deux doigts croisés. Bref, l'espace moteur possède un caractère fondamental incontestable; il est notre critère spatial par excellence.

Dès lors, « se représenter » l'espace qui nous entoure, c'est se représenter les sensations des mouvements que nos membres devraient effectuer pour en atteindre les différents points.

D'autre part, les mouvements de nos membres obéissent à certaines lois, et l'expérience nous a fait constater que les corps dits *solides* se déplacent suivant des lois analogues. L'ensemble de ces lois forme un tout harmonieux auquel on a donné le nom de *groupe*, et le groupe qui nous intéresse est appelé « groupe de déplacements euclidiens ».

Voilà, en peu de mots, pourquoi nous disons que notre espace est euclidien, et pourquoi le corps solide joue un rôle fondamental dans notre connaissance de l'espace.

Jusqu'ici, nous n'avons considéré que le « déplacement », c'est-à-dire le mouvement sans tenir compte de sa vitesse, sans faire intervenir le *temps*. Nous postulons donc que les propriétés de l'espace sont indépendantes du temps que l'on emploie pour en faire l'exploration, c'est-à-dire indépendantes de nos vitesses. Mais il est bien évident qu'il est impossible de réaliser un mouvement sans

vitesse. C'est dire que, dans le réel, le temps et l'espace sont indissolublement liés l'un à l'autre; bien plus, dans le monde physique, il n'y a ni temps ni espace en tant qu'entités pures. Celles-ci sont des manifestations de notre intuition, précisées par des passages à la limite.

Or, on peut dire que le plus primitif de ces passages, celui sur lequel repose toute notre connaissance, consiste justement à détacher radicalement le temps de l'espace, à faire de ces deux notions des entités absolument irréductibles l'une à l'autre. Aussi bien, nous considérons comme *constitutives de l'Espace les propriétés limites que révèlent les mouvements infiniment lents.*

Sans entrer dans trop de détails, nous essaierons d'éclaircir ce point en nous appuyant sur les considérations que nous avons développées dans notre étude précédente[1].

Toute la science du mouvement pourrait être établie sans que la notion du « temps » fût jamais explicitée. Elle n'a, en effet, pour objet que la comparaison des divers mouvements à un certain mouvement choisi comme étalon; en cinématique, les vitesses et les accélérations doivent toujours être, en dernière analyse, rapportées à ce mouvement-type que nous avons nommé l'*horloge-mère*; c'est un déplacement, c'est-à-dire un élément spatial. Dans la Mécanique classique, par exemple, nous pourrions nous passer des vitesses et des accélérations; il suffit pour établir les équations des mouvements de connaître les dérivées premières et secondes entre les élongations x des points mobiles et la rotation concomitante de la Terre, c'est-à-dire $\frac{dx}{d\varrho}$, $\frac{d^2x}{d\varrho^2}$, et cette connaissance n'exige que la constatation de *coïncidences spatiales*. Dans la Théorie de la relativité, le chemin parcouru par la lumière, le « chemin optique » u du système de référence, forme l'horloge-mère de ce système, et seuls les quotients différentiels $\frac{dx}{du}$, $\frac{d^2x}{du^2}$, ..., importent pour la connaissance des mouvements.

Pourquoi, dès lors, ne pas se contenter de ces quotients différentiels et compliquer les équations en les multipliant par une constante, dans l'unique but de substituer une variable t aux variables ϱ et u?

Il ne peut y avoir à cela que des raisons psychologiques. Nous identifions à une « simultanéité » rigoureuse la concomitance de dx avec $d\varrho$ ou du; ce sont des hypothèses fondamentales des deux

1. Voir cette *Revue*, 1918, p. 285 et suiv.

théories envisagées, et nous les croyons réalisées avec une très grande approximation dans la Nature. C'est grâce à cette identification que nous pouvons « penser » les phénomènes, nous en créer une représentation et imaginer des expériences.

Le temps, paramètre indépendant pour les mathématiciens, est une variable de liaison psychologique, par laquelle s'établit la *correspondance* entre le monde extérieur et le cerveau pensant qui, à chacun de « ses » instants, fait effort pour embrasser dans sa conscience ce monde tout entier. On peut dire, si l'on veut que ce paramètre est l'horloge-mère humaine, et si on le qualifie de variable indépendante, cela signifie indépendante des phénomènes physiques. Il sert de lien entre la Nature et nous.

Aussi bien, pour mettre en évidence ce rôle du temps, nous avions imaginé avec Poincaré une sorte de grande intelligence, une conscience monstre qui verrait tout l'Univers à la fois, et classerait tout dans « son » temps, comme nous classons dans notre temps le peu que nous voyons autour de nous. C'est donc par un acte d'imagination que nous pourrons nous représenter le grand espace où nous logeons l'Univers avec ses mouvements. « Je m'imaginerai, écrit Poincaré, ce qu'éprouverait un géant qui pourrait atteindre les planètes en quelques pas; ou, si l'on aime mieux, ce que je sentirais moi-même en présence d'un monde en miniature où ces planètes seraient remplacées par de petites boules, tandis que sur l'une de ces petites boules s'agiterait un lilliputien que j'appellerais moi. » Au rebours, en ce qui concerne les phénomènes optiques, nous nous figurerons les molécules grosses comme des billes et les ondes lumineuses grandes comme des vagues.

En un mot, nous devons tout ramener à notre « échelle », — en prenant ce mot dans son sens le plus large, — et le problème de la représentation des mouvements consiste à traduire ceux-ci dans le langage qui nous est familier : celui du groupe euclidien.

Le problème est ardu. Est-il seulement possible? Nous le croyons; nous pensons qu'il en existe une solution, déterminable avec une approximation aussi grande qu'on veut.

Et si cet espoir n'était pas permis, vaudrait-il vraiment la peine de faire encore de la Science?

§ 2. — REPRÉSENTATIONS MONO ET POLYPARAMÉTRIQUES DU TEMPS. — LA TRANSFORMATION DE LORENTZ. — REMARQUES DIVERSES CONCERNANT LE TEMPS ET L'ESPACE. — CE QUE M. EINSTEIN ENTEND PAR « RELATIVITÉ DE LA SIMULTANÉITÉ ».

Dans notre première étude, consacrée exclusivement à la Théorie de la relativité restreinte, — c'est-à-dire sans champ de gravitation, — nous avons exposé les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on veut lier des représentations aux formules analytiques, et nous avons dit de quelle manière on pouvait arriver à une solution satisfaisante. Voici en quelques mots comment se présente la question.

Dans la Physique classique, comme dans la Mécanique newtonienne, le temps s'introduit toujours, analytiquement, par un paramètre unique t, qui joue le rôle d'une « variable indépendante »; c'est une représentation *monoparamétrique*, dirons-nous. En outre, on rapporte tous les mouvements à un *système absolu* Σ, obtenu en imaginant qu'un système de référence gigantesque est lié aux étoiles dites fixes. C'est la rotation de notre globe par rapport à ce système qui définit le temps t. Cela rappelé, envisageons par exemple une *pierre* en mouvement; à un certain instant, elle occupe un point déterminé P dans le système Σ; supposons qu'un premier observateur entraîné avec un système S_1, puis un second entraîné avec un système S_2, repèrent, au même instant, la position de la pierre relativement à leur système. Le premier lui attribuera la position P_1 (x_1, y_1, z_1) dans S_1 et l'autre la position P_2 (x_2, y_2, z_2), dans S_2; par hypothèse P_1 et P_2 coïncident avec P; nous disons qu'ils « coïncident dans l'Espace ». Soient :

$$(1) \qquad x_1 = \varphi(t); \quad y_1 = \varphi'(t); \quad z_1 = \varphi''(t),$$

les équations du mouvement de la pierre par rapport à S_1. Pour avoir les équations du mouvement relativement à S_2, il faut effectuer un changement de variables; les équations nécessaires à cet effet s'obtiennent lorsqu'on écrit la loi du mouvement de S_1 en fonction des coordonnées de S_2; elle sera donnée par des équations de la forme :

$$(2) \qquad \begin{cases} x_2 = f(x_1, y_1, z_1, t) \\ y_2 = f'(x_1, y_1, z_1, t) \\ z_2 = f''(x_1, y_1, z_1, t) \end{cases}$$

que la cinématique classique permet d'écrire. S'il s'agit de coordonnées cartésiennes, on aura par exemple pour un mouvement uniforme :

$$(3)\qquad \begin{cases} x_2 = ax_1 + by_1 + cz_1 + dt \\ y_2 = a'x_1 + b'y_1 + c'z_1 + d't \\ z_2 = a''x_1 + b''y_1 + c''z_1 + d''t. \end{cases}$$

En remplaçant dans cette transformation les coordonnées x_1, y_1, z_1 par leurs valeurs (1) en fonction du temps, on obtient les équations :

$$(4)\qquad x_2 = \psi(t); \quad y_2 = \psi'(t); \quad z_2 = \psi''(t).$$

qui déterminent le mouvement du mobile par rapport à S_2.

Comment les opérateurs s'y prendront-ils pour *repérer* la position de la pierre? Il est évident qu'on ne peut procéder à cette détermination sans faire appel à un phénomène auxiliaire, et celui qui se présente immédiatement à l'esprit — la lumière — fut aussi celui qu'utilisèrent les fondateurs de la Mécanique classique. Celle-ci, en effet, est née d'observations astronomiques, qui eussent été impossibles sans la *visibilité*. Mais, pour le mécanicien, la lumière n'est qu'un moyen, un simple agent de liaison entre l'objet en mouvement et la rétine de l'observateur; elle est un agent merveilleux, car sa vitesse est quasi infinie comparée aux vitesses étudiées par la Mécanique, de sorte qu'en général, on négligera le temps de propagation, ainsi que les déviations apparentes dues au mouvement et connues sous le nom *d'aberration*.

Tout autre est la question dans la théorie qui nous occupe. Notre étude maintenant ne portera plus sur une « pierre », objet inerte, simple exemplification du point géométrique; elle va porter sur l'agent de liaison lui-même : la lumière et les phénomènes électromagnétiques. Malheureusement, nous n'avons pas à notre disposition un phénomène auxiliaire se propageant infiniment plus vite que les ondes lumineuses, et qui permettrait de repérer les positions de celles-ci dans l'espace comme la lumière nous permet d'y repérer la position des corps célestes. Lorsque nos observateurs, entraînés avec les systèmes S_1 et S_2, braquent leur lunette sur la pierre pour en suivre la trajectoire, peu importe la face du mobile que chacun d'eux aperçoit; l'un et l'autre voient la pierre différemment; mais cela ne les gêne pas, car ce qui les intéresse, c'est un certain point idéal qu'on nomme, en Mécanique, le centre de gravité ou mieux le

centre d'inertie du mobile. Dans la Théorie de la relativité, il n'y a plus de « mobile »; il y a des *électrons*, et un électron, c'est le « centre » d'un groupe de champs de forces; notre rétine et nos instruments n'enregistrent que les effets produits par ces champs à l'endroit même où ils sont placés; quand donc nous connaitrions un grand nombre de ces effets, nous aurions beaucoup de peine à déterminer la position « vraie » de l'électron en cause, car nous ne pourrions négliger les phénomènes d'aberration, qui sont inséparables des champs.

Aussi bien, pour l'instant tout au moins, nous serons plus modestes dans nos prétentions. La Théorie de la relativité se contente de répondre à la question suivante : « Étant donné un phénomène qui a lieu au point P_1 $(x_1, y_1 z_1)$ de S_1, trouver le phénomène concomitant qui se produit au point P_2 (x_2, y_2, z_2) de S_2 ». Rien ne nous permet d'affirmer que P_1 et P_2 « coïncident dans l'espace; nous dirons simplement qu'ils sont *conjugués*; quant au mot « concomitant » nous le prendrons provisoirement dans son sens large, et nous aurons à rechercher s'il convient de l'identifier avec une « simultanéité » rigoureuse, comme ce serait le cas en Mécanique.

Ce qui fait la particularité de la Théorie de la relativité sous la forme que lui ont donnée Lorentz, Einstein et Minkowski, c'est la façon dont le temps y est représenté *analytiquement*. Au lieu, en effet, d'utiliser un paramètre unique t, ces auteurs introduisent un paramètre temporel τ spécial à chaque système S, et comme le nombre des systèmes peut être illimité, le temps se trouve, en définitive, exprimé par une infinité de variables. En d'autres termes, à une représentation monoparamétrique du temps, on substitue une représentation *polyparamétrique*. Si l'on considère deux systèmes, par exemple, la transformation n'aura plus la forme (2), mais sera donnée par les relations :

$$(5)\qquad \begin{cases} x_2 = f(x_1, y_1, z_1, \tau_1) \\ y_2 = f'(x_1, y_1, z_1, \tau_1) \\ z_2 = f''(x_1, y_1, z_1, \tau_1) \\ \tau_2 = f'''(x_1, y_1, z_1, \tau_1). \end{cases}$$

Remarquons d'ailleurs que, dans les deux cas, il y a 4 variables indépendantes : 3 coordonnées et une variable temporelle; si, comme tout à l'heure, les coordonnées sont elles-mêmes des fonc-

tions du temps, il ne reste plus qu'un paramètre libre : le temps, qui conserve ainsi son caractère fondamental d'être la seule variable *indépendante*; peu importe dès lors qu'on la représente dans les équations d'une façon ou d'une autre; finalement son caractère apparaîtra toujours. Cela nous montre immédiatement quel est le premier pas à faire si l'on veut retrouver la représentation du temps des théoriques classiques : il faut effectuer un *changement de variables* de façon à chasser tous ces paramètres et à ne laisser subsister qu'une variable unique t. C'est un problème de pure analyse, que nous avons exposé dans notre article précédent, et sur lequel nous reviendrons plus loin. Il importe, toutefois, de se bien représenter déjà maintenant la signification de cette sorte de changement de coordonnées. Imaginons qu'il y ait des observateurs dans chacun des systèmes, et que chaque observateur ait une « montre » sur laquelle il lira le temps. Par hypothèse, dans la Théorie de la relativité, on admet que toutes ces montres sont de construction identique, et ont des marches identiques lorsqu'on les compare côte à côte dans un même système. Supposons qu'un observateur — l'observateur entraîné avec S_i pour préciser, — veuille connaître la configuration que présente, vu de son système, l'ensemble de tous les systèmes à l'instant où sa montre marque « midi », par exemple. Avec les variables d'Einstein il devra poser

$$\tau_i = \text{midi};$$

avec le paramètre universel, il posera

$$t = \text{midi}.$$

Les configurations apparentes, déduites des formules, seront en général différentes selon le système S_i où l'on suppose l'observateur placé pour envisager l'ensemble. A première vue, cette façon de procéder paraîtra surprenante; si un cercle, par exemple, est rapporté tantôt à des coordonnées cartésiennes, tantôt à des coordonnées polaires, il serait absurde de prétendre que le *même* point est repéré par les *mêmes* nombres dans les deux systèmes. Mais pour le temps, la question se pose autrement, et étant donné la très grande importance de toute la question, nous allons la reprendre aujourd'hui d'un autre point de vue; puis nous en dégagerons les principales conséquences.

Rappelons d'abord les bases de la théorie. Comme on le fait habi-

tuellement, nous nous bornerons au cas où il n'y a que deux systèmes en présence; on choisit alors ceux-ci de façon que les axes O_1x_1 et O_2x_2 coïncident et que les plans coordonnés $y_1O_1z_1$ et $y_2O_2z_2$ restent constamment parallèles et disposés de la même manière lorsque les systèmes se déplacent l'un par rapport à l'autre. Dans ces conditions, si ceux-ci étaient purement mécaniques, les équations (3) prendraient la forme simple :

$$(6) \qquad x_2 = x_1 - vt; \quad y_2 = y_1; \quad z_2 = z_1,$$

où v désignent la vitesse relative des deux systèmes.

Après de longues et admirables recherches, M. Lorentz a trouvé que la transformation qu'il convenait d'employer pour représenter les phénomènes électro-optiques était de la forme (5) et s'écrivait comme suit dans le cas spécial envisagé :

$$(7) \quad x_2 = \beta(x_1 - \alpha c_0 \tau_1); \quad y_2 = y_1; \quad z_2 = z_1; \quad c_0\tau_2 = \beta(c_0\tau_1 - \alpha x_1),$$

où $\beta^2 = 1 : (1 - \alpha^2)$ est une constante liée à la vitesse v par la relation

$$(8) \qquad v = \alpha c_0,$$

c_0 représentant la valeur numérique de la vitesse de la lumière mesurée dans un système quelconque. Cette vitesse est donc une constante, en ce sens que quelle que soit l'expérience faite dans un seul et même système pour déterminer cette vitesse, on trouvera toujours c_0 comme valeur (Principe de la constance de la vitesse de la lumière). Bien entendu, nous pouvons prendre pour c_0 un nombre quelconque et poser par exemple

$$(9) \qquad c_0 = 300\,000 \frac{\text{km.}}{\text{sec.-lumière}};$$

nous ne faisons que définir ainsi une nouvelle unité de temps : la « seconde-lumière », distincte des « secondes-terrestres »; la « seconde-lumière » est donc, par définition, l'intervalle de temps qu'emploie la lumière à parcourir la distance de 300 000 kilomètres.

La propriété fondamentale de la transformation de Lorentz est la suivante, et constitue à proprement parler la *définition analytique* de la « Relativité » :

Tout phénomène de propagation électromagnétique qui a lieu dans

un système S_1 conformément à l'équation des ondes de d'Alembert :

$$\Delta\Phi_1 = \frac{1}{c_0}\frac{\partial^2\Phi_1}{\partial\tau_1^2}$$

doit donner naissance dans un système S_2 à un phénomène concomitant représenté de la même manière, c'est-à-dire par

$$\Delta\Phi_2 = \frac{1}{c_0}\frac{\partial^2\Phi_2}{\partial\tau_2^2},$$

les passages des premières variables aux secondes s'effectuant à l'aide d'une transformation *linéaire*, non de la forme (3) comme en mécanique, mais de la forme (5), — plus spécialement de la forme (7) ; Φ est une fonction caractéristique du phénomène envisagé, par exemple un vecteur lumineux.

Les mathématiciens expriment cette propriété en disant que la relation

$$\Delta\Phi_1 - \frac{1}{c_0}\frac{\partial^2\Phi_1}{\partial\tau_1^2} = \Delta\Phi_2 - \frac{1}{c_0}\frac{\partial^2\Phi_2}{\partial\tau_2^2}$$

est *covariante* par rapport à la transformation de Lorentz.

Il est aisé de comprendre pourquoi la propriété précédente, — la *covariance*, — est équivalente à ce que nous appelons « relativité ». Comparons avec un phénomène mécanique, le mouvement de la Lune, par exemple, et supposons que les équations (1) expriment ce mouvement relativement à un système S_1 lié au système solaire de telle manière que les axes $O_1 x_1$, $O_1 y_1$, $O_1 z_1$ conservent toujours la même direction relativement aux étoiles fixes. Si nous rapportons ce mouvement à un système S_2 lié à la Terre et participant à sa rotation, nous trouverons, en appliquant la transformation (2), des équations de la forme (4), différentes des équations (1). Si nous dérivons deux fois les équations (1) et (4), nous obtiendrons, entre les accélérations du mobile, des relations qui ne seront pas identiques. Il faut donc que le système S_2 ait des propriétés mécaniques que ne possède pas le système S_1 ; ils ne sont pas équivalents, « également justifiés », selon l'expression d'Einstein ; il n'y a pas relativité. On sait que cela tient à ce que S_1 est un système *galiléen*, c'est-à-dire équivalent au système absolu lié aux étoiles fixes, tandis que S_2 n'en est pas un par suite de l'accélération due à la rotation terrestre. En Mécanique, seuls les systèmes galiléens satisfont à la relativité ; leur ensemble comprend tous les systèmes en mouvement rectiligne et uniforme par rapport au système absolu Σ.

Quelle signification convient-il d'accorder à la transformation de Lorentz?

Avant de répondre à cette question, quelques travaux d'approche sont indispensables. Ils formeront l'objet de ce paragraphe.

La première difficulté, et peut-être la difficulté essentielle, se concentre dans la définition du système *physique* de référence. Si le mathématicien s'en tire aisément en traçant trois axes de coordonnées qui s'élancent à l'infini, le physicien, lui, n'en pourra prendre tant à son aise et sera bientôt arrêté. Voici une expérience d'optique faite « à la surface » de notre globe. Qui pourra dire jusqu'où s'étend le système-Terre? Et lorsque nous prétendons faire la description de ce même phénomène depuis le Soleil, qu'est-ce que cela peut bien signifier? Nous conservons les habitudes de langage que nous a léguées l'ancienne Mécanique, et nous croyons, en les employant, résoudre les difficultés; en réalité nous ne faisons que les accroître.

C'est à chaque pas que l'on se heurte à de semblables embûches dans la Théorie de la relativité. Nous ne saurions mieux faire à ce propos que d'analyser ici le mode de raisonnement employé par Einstein lui-même pour justifier ce qu'il nomme la « relativité de la simultanéité »[1].

Voulant faire comprendre la part de convention contenue dans la détermination de la simultanéité, Einstein énonce la proposition suivante : « deux éclairs tombent simultanément en deux endroits A et B très éloignés l'un de l'autre »; quel sens, demande-t-il, doit-on attribuer à cette affirmation? Un instant de réflexion montre qu'ainsi posée la question ne peut avoir de sens pour un physicien[2] que si celui-ci possède les moyens matériels de la vérifier. M. Einstein imagine donc un moyen : on mesure par un procédé quelconque la longueur AB, et l'on détermine son milieu M; en M, on installe deux miroirs à 90°. Si un observateur perçoit simultanément les images des deux éclairs, il dira que ceux-ci sont tombés simultanément en A et B. C'est vrai, objectera-t-on, mais à une condition : c'est que la lumière ait mis le même temps pour parcourir, en sens inverse, les trajets $A \rightarrow M$ et $M \leftarrow B$. Qu'est-ce à dire? Que la lumière a une vitesse uniforme? Pour le constater, il faudrait avoir défini la mesure physique du temps et la simultanéité... on tourne en cercle. Alors? L'admettra-t-on comme hypothèse? Non, nous le poserons

1. A. Einstein, *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1918.
2. Einstein ajoute entre parenthèses : et pour le non-physicien également (?).

comme *convention*, conclut Einstein. — Remarquons en passant que cette convention définit justement ce que nous avons appelé « l'horloge-mère » du système.

Introduisons maintenant un système mobile par rapport à AB. A cet effet, supposons que A et B soient des stations d'une voie sur laquelle circule un train très long, plus long que AB. Citons textuellement Einstein : « Des observateurs entraînés avec le train se serviront avantageusement de celui-ci comme corps de référence (système de coordonnées); ils rapporteront tous les événements au système-train. Tout événement qui a lieu le long du système-voie a lieu également en un point déterminé du système-train. Aussi bien, la définition de la simultanéité s'appliquera exactement au système-train comme elle s'applique au système-voie. Mais il se posera tout naturellement la question suivante :

» Deux événements (par exemple les deux éclairs en A et B) qui sont simultanés *par rapport à la voie*, le sont-ils encore *relativement au train*? Nous allons voir immédiatement que la réponse doit être négative.

» Lorsque nous disons que les éclairs en A et B sont simultanés par rapport à la voie, cela signifie ceci : les rayons lumineux partis de A et de B se rencontrent au point milieu M du segment AB le long de la voie. Mais, aux événements A et B correspondent aussi des endroits déterminés A et B sur le train en marche. Soit M′ le milieu du segment AB compté sur le train. Ce point M′ coïncide bien avec le point M à l'instant où les éclairs tombent[1], mais il se meut en même temps avec la vitesse v du train dans le sens de A vers B. Si un observateur installé en M′ sur le train n'était pas animé de cette vitesse, il resterait constamment en M, et les rayons lumineux issus des éclairs A et B l'atteindraient simultanément, autrement dit ces deux rayons se rencontreraient en M′. Mais en réalité, il va au devant (pour les observateurs du système-voie) des rayons partis de B, tandis qu'il fuit ceux issus de A. L'observateur en M′ verra donc les rayons qui viennent de B plus tôt que ceux provenant de A. Les observateurs qui utilisent le train comme système de référence doivent donc conclure que l'éclair B a eu lieu avant l'éclair A. Nous parvenons ainsi à ce résultat important :

« Des événements qui sont simultanés par rapport au système-

1. Pour les observateurs du système-voie!

voie ne le sont pas par rapport au système-train, et inversement (Relativité de la simultanéité). Tout corps de référence possède son temps particulier; une indication temporelle n'a de sens que si l'on donne le corps référenciel auquel elle se rapporte. »

Nous avons tenu à citer en entier l'exposé d'Einstein, car il va nous permettre une analyse fructueuse.

Les deux événements, — la chûte des éclairs, — ne sont pas simultanés pour l'observateur du train, affirme Einstein. Que veut-il dire par là? Ici aussi nous pourrons appliquer sa remarque et prétendre que cette assertion ne peut avoir de sens pour le physicien que si celui-ci dispose d'un moyen qui permette de la vérifier. Malheureusement, Einstein ne nous indique pas de moyen. Essayons d'en découvrir un. Imaginons que nous installions sur le train, à une distance AB l'un de l'autre, deux miroirs A′ et B′ inclinés et disposés de façon qu'ils puissent renvoyer vers un double miroir placé en M′ les images des éclairs au moment où A′ et B′ passent en A et B; nous supposons bien entendu que les distances AA′ et BB′ sont négligeables, à l'instant du passage, vis-à-vis des longueurs AM et BM. Que verra l'observateur en M′ sur le train? Nous nous heurtons, on le voit, à la difficulté signalée plus haut. Qu'est-ce qu'un système *physique* de référence? Où finit le système-voie, où commence le système-train? Lorsqu'une mouche pénètre dans un wagon par la fenêtre ouverte, à partir de quel moment peut-on affirmer que la mouche fait partie du convoi? Pouvons-nous prétendre ici que les rayons A′M′ et B′M′ « appartiennent » au système-train? Passons, et admettons-le, sans pouvoir dire au juste en quoi consiste cette « appartenance ». En vertu du principe de relativité, ce système doit se comporter envers les phénomènes lumineux exactement comme le système-voie; si, dans ce dernier, la vitesse de la lumière est invariable et égale numériquement à c_0, elle doit être invariable et avoir la même valeur pour l'observateur entraîné avec le train; on en conclut nécessairement que, pour cet observateur aussi, les deux images des éclairs vues dans le double miroir placé en M′ devront se manifester *simultanément*. Bref, les deux événements apparaissent simultanés à l'un et à l'autre; mais ce sont des rayons *différents* qui leur en donneront connaissance.

Est-ce cela qu'a voulu Einstein? Évidemment non; et si nous parvenons à un autre résultat, c'est que nous ne nous sommes pas entendus sur la définition de « l'événement ». Pour Einstein, « l'évé-

nement » n'est pas constitué par la chute de l'éclair en A ou en B, mais par les rayons qui en émanent; ce qu'il suppose rapporté au système-train, ce sont les rayons lumineux AM et BM du système-voie, qui n'ont d'action physique que sur l'observateur placé en M. On comprend dès lors pourquoi Einstein s'abstient de nous dire comment on peut vérifier son affirmation par l'expérience. Cela nous force à modifier son énoncé et à lui préférer le suivant : « si des rayons lumineux font apparaître à un observateur deux événements comme simultanés, ces événements n'apparaîtraient pas tels à tout observateur en mouvement par rapport à l'autre, si le second observateur pouvait prendre connaissance des événements par les mêmes rayons que le premier ».

Ainsi exprimée, la proposition d'Einstein sur la « relativité de la simultanéité » perd de son étrangeté et devient banale; elle n'est basée que sur des apparences et non sur quelque amélioration de la notion ordinaire de simultanéité.

Les remarques précédentes vont nous permettre de pénétrer la terminologie d'Einstein, et d'entendre ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de la constance *absolue* de la vitesse de la lumière.

Comme il ne s'agit ici que de faire comprendre un principe général, notre exposé sera plus clair si nous nous servons d'un phénomène parfaitement connu. Nous utiliserons le *son*, et nous supposerons que les rayons AM et BM sont des rayons sonores se propageant dans l'air avec la vitesse V. Dans ces conditions, si l'observateur du système-voie se demande quelle est la vitesse de ces rayons pour le système-train, il raisonnera ainsi : la vitesse de AM est V; celle du train est de même sens et égale à v ($v < V$); pour le train, la vitesse du rayon AM est donc $V - v$; semblablement, il attribuera la vitesse $V + v$ au rayon BM relativement au train. Cela posé, imaginons que notre observateur désire que l'opérateur entraîné avec le train trouve, pour les vitesses en question, non pas les valeurs $V \pm v$, mais la même valeur numérique V que dans le système-voie. Rien n'est plus simple, répondrons-nous. Il suffit que l'opérateur emporte avec lui deux sortes d'horloge marquant des temps t' qui soient au temps t des horloges de la voie dans le rapport $\left(1 \pm \frac{v}{V}\right) : 1$. Pour le rayon AM, par exemple, les horloges t' devront retarder de façon que

$$t' = t\left(1 - \frac{v}{V}\right).$$

Voici ce que cela veut dire. Soit Θ le temps qu'emploie une horloge du système-voie pour faire un tour complet du cadran; nous appellerons Θ la période de l'horloge; pendant ce même temps, l'horloge qui retarde ne fera qu'une fraction de tour égale à $\left(1 - \frac{v}{V}\right)$; sa période Θ' sera donc plus longue et égale à

$$\Theta' = \frac{\Theta}{1 - \frac{v}{V}}.$$

Remarquons que les formules précédentes en t et en Θ sont inverses l'une de l'autre.

En définitive, on voit qu'on pourra toujours changer la valeur numérique d'une vitesse, pourvu qu'on change la manière de mesurer le temps. Voici deux trains; l'un fait du cent à l'heure, et l'autre du cinquante; rien ne m'empêche de dire que le second fait aussi du cent à l' « heure »; il suffit de lire les « heures » dans le deuxième cas sur des horloges dont les aiguilles vont deux fois plus lentement que les premières. En Mécanique, cette convention serait incommode et paraîtrait tout à fait étrange; avec la transformation de Lorentz, elle se présente pour ainsi dire d'elle même, — du point de vue mathématique tout au moins. Elle revient à faire du temps une grandeur dérivée et de la vitesse une notion primitive, contrairement à nos habitudes, et c'est cela qui nous dérange le plus. Si, cependant, on avait soin de bien avertir le lecteur avant d'exposer la Théorie, on se résignerait à accepter ces petits inconvénients. Or, non seulement on ne le fait pas, mais on ajoute encore des considérations métaphysiques qui rendent la question fort obscure, voire inintelligible. Pourquoi, lorsqu'on entre dans un observatoire, ne s'étonne-t-on pas d'y voir le temps marqué par deux horloges à marches différentes, l'une indiquant le temps sidéral, l'autre le temps légal? Y aurait-il plusieurs sortes de temps pour les astronomes?

Ce que l'on a méconnu, c'est le caractère exclusivement *conventionnel* de la détermination einsténienne du temps. Qu'il s'agisse là d'une pure convention, c'est ce qu'on peut montrer péremptoirement en en faisant une autre, et en redonnant au temps son caractère de grandeur primitive, représentable par un paramètre unique t.

Mais n'anticipons pas et, après ces préliminaires, abordons directement l'étude de la transformation de Lorentz.

§ 3. Le temps, sa représentation géométrique et sa mesure. — Application a l'étude de la transformation de Lorentz. — Sur une erreur essentielle concernant la marche des horloges. — Justification de certaines affirmations de Poincaré a propos de l'expérience de Michelson et Morley. — Équivalence des représentations mono et polyparamétriques du temps.

Imaginons que la Théorie de la relativité n'ait jamais existé. Reportons-nous par la pensée à la belle époque où les Lagrange et les Laplace écrivaient leurs œuvres sans discourir sur la nature du temps ou celle de l'espace. Un Kant pouvait alors énoncer la proposition suivante[1], qu'il dénommait jugement synthétique *a priori* et à laquelle, par là même, il conférait une certitude apodictique :

Différents temps ne peuvent être simultanés.

Et personne n'eût songé à en contester la validité absolue. Faisons de même. Posons et admettons sans réserve ce vieil axiome temporel, et essayons de l'appliquer à la transformation de Lorentz. Tout d'abord, utilisons-le pour construire une « horloge »; il nous conduira à exemplifier le temps, *continu* à une dimension, par une droite indéfinie unique OT, dont chacun des points représentera un instant T bien déterminé, et une portion ΔT, un intervalle de temps. Remarquons que, pour le moment, les symboles T et ΔT ne désignent que des rapports de *situation*, et non des valeurs numériques. Nous faisons ainsi une sorte d'*Analysis Situs* temporelle. On imaginera qu'un index mobile parcourt la droite OT et indique le temps par sa position. Peu importe la « vitesse » de l'index; nous pourrons, à notre gré, ralentir, accélérer ou annuler son mouvement. C'est en cela que consiste véritablement la « relativité du temps », telle que l'entendait Poincaré, par exemple. Au reste, rien ne nous empêche d'attribuer à l'index un mouvement « uniforme », sans que, bien entendu, nous puissions dire ce qu'il faut comprendre par là. Puisque OT est l'horloge suprême, elle indique le temps sans recours possible. Remarquons d'autre part qu'il ne serait nullement absurde de faire marcher l'index « en arrière », c'est-à-dire de remonter le cours du temps. La transformation de Lorentz, en effet, est essentiellement *réversible* : elle n'est pas mutilée lorsqu'on y remplace τ_1 et τ_2 respectivement par $-\tau_1$ et $-\tau_2$; cela ne fait que changer le sens de la vitesse relative de S_1 et de S_2.

1. *Critique de la Raison pure, Esthétique transcendantale.*

Nous rencontrerons une première difficulté quand nous voudrons exprimer *numériquement* le temps T. C'est une difficulté analogue à celle qui a donné lieu à tant de controverses et qui n'a pu être résolue que par le postulat de Cantor-Dedekind : « A tout point d'une droite, on peut faire correspondre un nombre. » Corrélativement, nous devrons énoncer le postulat suivant :

A tout instant, on peut faire correspondre un nombre.

Mais ce postulat n'implique qu'une possibilité; il y a une infinité de manières d'établir les correspondances.

Dans la Physique classique, où le temps est représenté par un paramètre unique t. la correspondance entre les valeurs de t et les points T se fait immédiatement et sans difficulté aucune. Il suffit de faire correspondre à l'unité de temps un certain segment choisi arbitrairement et de l'utiliser pour subdiviser la droite OT en intervalles égaux qu'on numérotera avec la suite des nombres naturels; on imaginera enfin une correspondance univoque et réciproque entre les valeurs que prendra le paramètre t en vertu des relations et celles de la suite donnée.

Si, par contre, nous avons une infinité de paramètres $\tau_1, \tau_2, \ldots$ pour représenter le temps, nous devrons établir autant de correspondances entre les valeurs que prennent ces paramètres en vertu des équations et les instants exemplifiés par les points de la droite OT. Soient $x_1^0, y_1^0, z_1^0, \tau_1^0$; $x_2^0, y_2^0, z_2^0, \tau_2^0$ un système de valeurs satisfaisant à la transformation de Lorentz. Ces valeurs seront, par définition, « simultanées » au sens *mathématique* du mot; mais cela n'implique pas nécessairement que les instants τ_1^0 et τ_2^0 soient « simultanés » dans le monde *sensible*.

Nous aurons donc deux possibilités :

a) $\tau_1^0, \tau_2^0, \ldots$ sont des nombres différents relatifs à un *même* instant T^0; corrélativement, $\Delta\tau_1^0, \Delta\tau_2^0, \ldots$ sont des expressions numériques différentes d'une *même* durée ΔT^0.

b) $\tau_1^0, \tau_2^0, \ldots$ désignent chacun un instant *différent*, c'est à-dire un point différent sur la droite OT; corrélativement, $\Delta\tau_1^0, \Delta\tau_2^0, \ldots$ désignent chacun des durées *différentes*.

Une montre nous offre, quoique d'une autre manière, un exemple vulgaire de la première possibilité, puisque le temps y est indiqué par deux aiguilles à marches distinctes. Le cadran est divisé en 60 parties égales; pendant *une* heure, la grande aiguille parcourt les 60 parties alors que la petite n'en parcourt que 5; les nombres 5

et 60 sont des expressions numériques différentes d'une même durée, et nous disons que la petite aiguille va douze fois moins vite que la grande. Pour réaliser la montre avec notre « horloge », nous devrons procéder autrement ; la montre comporte un cadran ayant une division unique en 60 parties, mais elle a deux aiguilles ; comme notre horloge ne possède qu'un index, nous devrons multiplier les divisions ; subdivisons donc OT de deux manières différentes, de façon qu'à 60 divisions de l'une des échelles correspondent exactement 5 divisions de la seconde, les traits 0 d'une part, et les traits 60 et 5 d'autre part, étant en coïncidence.

La Nature crée constamment des conditions analogues. Ainsi, l'ensemble continu des sources lumineuses de toutes couleurs permet d'attribuer à chaque instant une infinité de nombres distincts.

Nous allons appliquer les considérations qui précèdent à l'étude de la transformation de Lorentz. A cet effet, nous introduirons une distinction que l'on ne fait jamais, bien qu'elle soit essentielle. Dans l'emploi de la transformation, nous distinguerons deux cas, selon qu'on utilise la transformation comme transformation *ponctuelle* (cas intégral) ou comme transformation de *vitesses* (cas différentiel).

1° *Cas intégral* : Dans ce mode d'emploi, on énonce habituellement une phrase comme celle ci : « A l'indication τ_1 de la montre de l'observateur placé en P_1 (x_1, y_1, z_1) sur S_1 correspond l'indication τ_2 de la montre de l'observateur placé en P_2 (x_2, y_2, z_2) sur S_2. » Que faut-il entendre par là ? Que τ_1 et τ_2 désignent des instants *différents*, donc des points différents de OT ? Les indications τ_1 et τ_2, comptées ainsi sur la même échelle, *ne* seraient donc *pas* supposées simultanées dans le monde sensible. C'est là une assertion toute platonique. Pour le physicien, les indications de deux horloges n'ont de relation que si l'on dispose d'un moyen de communication dont on connaisse la loi de transmission ou de propagation, et qui permette de comparer les horloges entre elles ; mais alors x_1 et x_2 deviennent des fonctions du temps ; il n'y a plus qu'une variable indépendante, et nous tombons sur le cas différentiel examiné ci-après. Nous sommes donc ici dans l'arbitraire. Nous avons *deux* variables indépendantes, et nous pouvons leur donner les valeurs qui nous plairons. En particulier, on peut avoir à la fois

$$\tau_1 = 0 \quad \text{et} \quad \tau_2 \neq 0,$$

ou vice versa, sans qu'il en résulte de contradiction.

2° *Cas différentiel.* Tout autre est la question dans le second cas, lorsqu'on considère un phénomène déterminé; celui-ci se déroule dans le temps, qui devient l'unique variable indépendante. Afin d'analyser ce qui se passe, nous allons décrire une expérience *fictive*, celle-là même que l'on imagine pour établir habituellement la transformation de Lorentz. Nous disons bien « expérience fictive », et nous ne rechercherons pas les dispositifs qu'il faudrait employer pour observer réellement quelque chose. Ce « quelque chose », d'ailleurs, serait sans nul doute en relation très compliquée avec les phénomènes schématiques que nous envisageons, et qui ne doivent être considérés que comme des supports de la pensée. Cela dit, reprenons l'image du paragraphe précédent, et supposons qu'un opérateur lance du train un signal lumineux bref. D'après la théorie, l'onde émise forme à chaque instant une sphère emportée avec le train, et dont le rayon croit proportionnellement au temps. Que « verra » un observateur placé le long de la voie? La théorie veut que ce même signal donne naissance, pour le système-voie, à une onde sphérique identique. Désignons par S_1 ce dernier système et par S_2 le système-train.

Soient

$$\Delta u_1 = c_0 \Delta \tau_1 \tag{10}$$

l'accroissement du rayon de la sphère de S_1 et

$$\Delta u_2 = c_0 \Delta \tau_2 \tag{10'}$$

celui de la sphère *conjuguée* dans S_2. En introduisant l'expression de « sphères conjuguées », nous comprenons en particulier le cas où S_1 et S_2 « observeraient » la *même* sphère, puisqu'il suffit alors de supposer que l'une d'elles se confond avec sa conjuguée. Les accroissements conjugués Δu_1 et Δu_2 satisfont aux relations suivantes, comme il est facile de le vérifier en appliquant la transformation (7) :

$$\left\{ \begin{array}{l} \Delta x_1^2 + \Delta y_1^2 + \Delta z_1^2 = \Delta u_1^2 \\ \Delta x_2^2 + \Delta y_2^2 + \Delta z_2^2 = \Delta u_2^2 \end{array} \right. \tag{11}$$

en d'autres termes, les équations (11) sont covariantes pour la transformation de Lorentz.

Il y a complète symétrie dans les équations; il n'y a pas parfaite symétrie dans les phénomènes, puisque nous avons supposé que le signal était produit dans le système-train, qui devient le système-

cause; mais les équations resteraient les mêmes si nous avions supposé le foyer lumineux sur le système-voie; elles sont donc indépendantes de ce que nous convenons d'appeler cause et effet. En conclusion, rien ne s'oppose à ce que nous admettions que les *accroissements concomitants* Δu_1 *et* Δu_2 *sont rigoureusement simultanés*; *ils ont donc nécessairement même durée.* Cela ressort encore du fait suivant. Les accroissements considérés satisfont évidemment à la relation :

$$\Delta u_2 = \beta(\Delta u_1 - \alpha \Delta x_1);$$

supposons pour un instant que leurs durées sont différentes, par exemple que Δu_1 s'accomplisse en un temps plus long que Δu_2; nous pourrons alors partager la durée de Δu_1 en deux parties, et la longueur Δu_1 en deux tronçons $\Delta u'_1$ et $\Delta u''_1$, tels que $\Delta u'_1$ et Δu_2 s'accomplissent simultanément pendant la première partie alors que $\Delta u''_1$ aurait lieu seul lors de la seconde partie; en d'autres termes, dans la formule ci-dessus, nous devrions poser pour tout intervalle compris dans la seconde partie :

$$\delta u_1 \neq 0; \qquad \delta u_2 = 0,$$

ce qui exigerait que

$$\frac{\delta x_1}{\delta \tau_1} = \frac{c_0}{\alpha} > c_0,$$

car $\alpha < 1$; or ce résultat est contradictoire, puisque, par hypothèse, x_1 se meut avec la vitesse de la lumière, c'est-à-dire que

$$\frac{\delta x_1}{\delta \tau_1} = c_0.$$

Nous devons conclure de ce qui précède que $\frac{\Delta u_1}{c_0}$ et $\frac{\Delta u_2}{c_0}$ ne peuvent être que des mesures différentes d'une même durée, ou, d'une façon plus précise, d'un même intervalle de temps ΔT. Ainsi, alors que dans le cas intégral, nous ne pouvions savoir si τ_1 et τ_2 désignaient des instants différents ou non, dans le cas différentiel *les accroissements différents* $\Delta\tau_1$ *et* $\Delta\tau_2$ *doivent nécessairement être considérés comme des mesures différentes d'une seule et unique durée*, de même que les nombres 5 et 60 sont des mesures différentes de l'heure.

Avant de poursuivre, une remarque encore à propos de ce dernier exemple. Soient Δt et $\Delta t'$ les mesures d'un intervalle de temps ΔT

par la grande et la petite aiguille d'une montre, comptées sur les 60 divisions du cadran. On a évidemment

$$\Delta t = 12 \Delta t'.$$

Introduisons, comme au paragraphe précédent, les périodes Θ et Θ'; pendant que la grande aiguille fait un tour complet, la petite ne fait qu'un douzième de tour; la période de cette dernière est donc douze fois plus grande :

$$\Theta' = 12\Theta.$$

Les équations précédentes sont exactement l'inverse l'une de l'autre; il est essentiel de ne pas confondre leurs significations physiques. Dans la première, il serait absurde de dire que Δt et $\Delta t'$ représentent des mêmes unités de temps, des « minutes » par exemple; on arriverait en effet au résultat qu'une heure vaut cinq minutes! Dans la seconde au contraire, Θ et Θ' sont nécessairement exprimés à l'aide de la même unité, en heures pour fixer les idées; on dira donc que la période de la grande aiguille est d'une heure et celle de la petite de douze heures.

Des deux égalités précédentes, on tire les relations :

$$\text{(I)} \qquad \Theta . \Delta t = \Theta' . \Delta t' = \ldots,$$

qui signifient que lorsqu'on mesure une *même* durée à l'aide d'horloges de périodes différentes $\Theta, \Theta', \ldots$, les nombres obtenus $\Delta t, \Delta t', \ldots$, sont en raison inverse des périodes.

La méconnaissance de cette simple remarque a conduit les relativistes aux résultats les plus extravagants, comme nous allons le constater à propos du « temps propre » de Minkowski. Pour avoir le temps propre de S_2, par exemple, Minkowski pose

$$\Delta x_2 = \Delta y_2 = \Delta z_2 = 0,$$

ce qui donne en vertu des relations (7) :

$$\text{(12)} \qquad \Delta \tau_2 = \Delta \tau_1 \sqrt{1 - \alpha^2}.$$

Remarquons qu'il est curieux, du point de vue physique, de poser tous les accroissements Δx_2, Δy_2, Δz_2 égaux à zéro. Cela présuppose qu'il n'y a aucun mouvement dans S_2; comme Δu_2 représente un chemin parcouru par la lumière, on est obligé d'imaginer que ce mouvement s'effectue dans la quatrième dimension. Cette particularité aide à comprendre pourquoi Minkowski a voulu faire du temps

la quatrième dimension de l'espace. D'ailleurs, peu importe; la condition posée signifie simplement que le rayon u_2 tombe perpendiculairement sur $O_2 r_2$, comme nous le préciserons dans un instant.

Pour mettre en évidence la signification du temps propre, on expose habituellement l'illustration suivante. Le système S_2, imagine-t-on, se meut par rapport à S_1 avec une vitesse voisine de celle de la lumière; elle n'en différera par exemple que d'un vingt-millième; S_2 poursuit son voyage pendant un an dans un sens, puis rebrousse chemin pour revenir à son point de départ, toujours avec la même vitesse. Nous aurons dans ces hypothèses :

$$\alpha = 0{,}99995; \qquad \beta = 100,$$

d'où pour l'aller et le retour :

$$\Delta\tau_2 = 2 \text{ ans}$$
$$\Delta\tau_1 = 200 \text{ ans}.$$

Ainsi, alors que les voyageurs emmenés dans S_2 auraient fait dans les espaces interstellaires une randonnée de deux ans, en revenant sur la Terre ils trouveraient celle-ci vieillie de deux siècles! On voit que ce résultat paradoxal provient de ce que nous écrivons la même unité « ans » après les nombres 2 et 200, au lieu de les considérer comme des mesures différentes d'une seule et unique durée.

D'où a pu provenir cette erreur, qui conduit à une conclusion manifestement en contradiction avec le principe de relativité? De la confusion entre durée et période, et c'est ce qui nous reste à montrer. Remarquons d'abord, qu'au lieu de chercher une explication naturelle à ce résultat suspect, les relativistes ont essayé de répondre à l'objection en réintroduisant le système absolu Σ de Newton; S_1 serait le système fixé à Σ et seul S_2 aurait un mouvement « réel »; comme le retour en arrière de S_2 ne peut avoir lieu sans accélération, et que celle-ci a un sens absolu en Mécanique, on croit avoir là l'élément de dissymétrie nécessaire pour rendre compte de la dissymétrie des durées.

Si l'on ne veut pas s'égarer, il faut s'en tenir strictement aux significations physiques des grandeurs qui entrent dans les formules, et, par suite, préciser l'expression « eine auf S_2 *ruhende Uhr*, welche von S_1 aus *beurteilt* ist », que l'on trouve dans tous les exposés allemands. Qu'est-ce qu'une « ruhende Uhr » et qu'est-ce que la « beurteilen »? De ce que le support d'une horloge est immobile

dans S_2, il n'en faut pas conclure qu'il ne se passe rien à l'intérieur et dans le voisinage de l'horloge. Sans mouvement, pas d'horloge, et ces mouvements doivent avoir lieu conformément à la Théorie.

Or, dans la Théorie, l'unité de temps dans chaque système est définie par le fait même qu'on *donne* une valeur numérique à la *vitesse* de la lumière. Tout rayon lumineux peut donc servir d'horloge. Supposons qu'un train d'ondes planes sinusoïdales de fréquence ν_1 tombe obliquement sur l'axe O_1x_1 de S_1; si, pendant l'intervalle ΔT, il parcourt la distance Δu_1, le train d'onde conjugué dans S_2 parcourra la distance Δu_2. En désignant par φ_1 et φ_2 les angles des faisceaux avec les axes O_1x_1 et O_2x_2 respectivement, nous aurons évidemment :

$$(12') \qquad \Delta x_1 = \Delta u_1 \cos\varphi_1; \qquad \Delta x_2 = \Delta u_2 \cos\varphi_2.$$

En outre, on sait qu'entre les fréquences ν_1 et ν_2, et les angles φ_1 et φ_2, il y a les relations suivantes[1] :

$$(13) \qquad \nu_1 = \nu_2\beta(1 + \alpha\cos\varphi_2); \qquad \cos\varphi_1 = \frac{\alpha + \cos\varphi_2}{1 + \alpha\cos\varphi_2}.$$

Or, pour définir le temps propre de S_2, Minkowski annule Δx_2, ce qui exige que φ_2 soit égal à 90°, c'est-à-dire que le faisceau tombe à angle droit sur l'axe O_2x_2, comme nous le disions tout à l'heure. Le faisceau conjugué fait alors un angle φ_1 dont le cosinus est $\alpha = v : c_0$. Quant aux fréquences, on voit immédiatement que leur relation se simplifie puisque $\cos\varphi_2$ est nul; en introduisant leurs inverses, c'est-à-dire les périodes Θ_1 et Θ_2, la relation s'écrit :

$$(14) \qquad \Theta_1 = \Theta_2\sqrt{1 - \alpha^2};$$

elle est bien l'inverse de (12) qui donne le temps propre, comme il le faut; et ici, les variables de nature temporelle Θ_1 et Θ_2 doivent être exprimées avec la même unité de temps, en « seconde-lumière », par exemple; la période Θ_1 est plus courte que la période Θ_2.

Cela posé, comparons ce résultat correct à celui auquel parviennent les relativistes. Voici comment ils raisonnent : « Supposons, disent-ils, qu'une horloge soit entraînée avec S_2; comme horloge, nous pouvons prendre n'importe quel phénomène périodique, une source

1. Voir notre premier article, p. 321. D'ailleurs ces relations s'obtiennent immédiatement en identifiant, au moyen de la transformation (7), les deux fonctions sinusoïdales qui représentent les trains d'ondes planes dans chacun des systèmes, conformément à la définition de la relativité donnée plus haut.

lumineuse par exemple; *celle-ci étant au repos dans* S_2, *il faut poser* Δx_2 *égal à zéro.* » On retrouverait ainsi la formule (12) du temps propre; puis, confondant dans celle-ci les *intervalles* $\Delta\tau_1$ et $\Delta\tau_2$ avec des *périodes*, ils introduisent les fréquences ν_1 et ν_2, et écrivent la relation

$$\nu_1 = \nu_2 \sqrt{1 - \alpha_2},$$

manifestement *incompatible* avec la relation (14), c'est-à-dire avec l'hypothèse $\Delta x_2 = 0$. Remarquons d'ailleurs qu'exprimée en mots, cette formule conduit à la proposition suivante : lorsqu'une source lumineuse passe devant un observateur, elle lui apparaîtra plus rouge qu'une source identique en repos par rapport à lui. Or, si l'on braque une lunette perpendiculairement à la trajectoire de la source, il faut évidemment annuler $\cos\varphi_1$, c'est-à-dire Δx_1 et non pas Δx_2. On vérifie facilement sur les relations (13) que l'on parvient bien à la formule précédente. L'erreur, on le voit, consiste essentiellement à confondre une formule afférente à une durée bien déterminée avec une relation entre deux périodes; puis, en outre, à considérer l'horloge — en l'espèce la source lumineuse, — comme un bloc rigide, alors qu'elle ne peut agir sur S_1 que grâce à l'agitation de ses électrons et aux rayons qu'ils émettent.

Il est d'ailleurs aisé de déduire directement une relation analogue à (I). Il suffit de remarquer qu'en vertu de (7) et (12'), on peut poser :

$$\Delta\tau_1 = \Delta\tau_2 \beta (1 + \alpha \cos\varphi_2),$$

d'où, en tenant compte de la première relation (13) :

$$\Theta_1 . \Delta\tau_1 = \Theta_2 . \Delta\tau_2.$$

Cette conséquence immédiate de la Théorie de la relativité montre d'une façon péremptoire que $\Delta\tau_1$ et $\Delta\tau_2$ ne sont que des mesures différentes de la *même* durée et qu'en aucun cas ces quantités ne peuvent être assimilées à des périodes[1].

Poursuivons maintenant l'étude de la transformation de Lorentz. Reprenons l'image du train, et envoyons obliquement à la voie,

1. Il en résulte en outre que le calcul d'où M. Einstein déduit le déplacement des raies solaires est impossible, car ce calcul repose sur l'assimilation de $\Delta\tau$ à une période. Or, le Prof. Julius d'Utrecht a présenté, en mai dernier, à l'Académie d'Amsterdam, le résultat des mesures faites sur 446 raies du soleil: ce résultat montre sans conteste que la prévision d'Einstein *n'est pas* vérifiée. Cette conclusion condamne expérimentalement le « temps relatif ».

c'est-à-dire à l'axe O_1x_1 de S_1, des rayons lumineux parallèles faisant un angle φ_1 dont le cosinus soit égal à α. Envisageons plus spécialement les rayons qui passent sous le train, autrement dit, entre le plancher du wagon et la voie. Comment les observateurs placés le long de la voie vont-ils raisonner? Ils diront ceci : puisque le train, qui forme le système S_2, est animé d'une vitesse v, ces rayons doivent avoir perpendiculairement à O_2x_2 une vitesse relative dont la valeur est $\sqrt{c_0^2 - v^2}$. Si donc pendant le temps ΔT, les rayons parcourent un chemin Δu_1 sur la voie, ces *mêmes* rayons ne doivent parcourir, par rapport à S_2, qu'un chemin Δu_2 donné par la relation :

$$\frac{\Delta u_1}{c_0} = \frac{\Delta u_2}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}.$$

Il serait naturel de conclure de cette formule que la vitesse relative des rayons qui passent sous le train est moindre que c_0 et égale à

$$c_2 = \sqrt{c_0^2 - v^2}.$$

Les relativistes ont trouvé plus commode d'attribuer à c_2 la même valeur numérique c_0; par contre, ils mesurent le temps dans S_2 avec des horloges qui établissent exactement la compensation, en d'autres mots, qui vont plus lentement dans la proportion :

$$(15) \qquad \frac{\Delta \tau_1}{\Delta \tau_2} = \frac{c_0}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}.$$

On voit immédiatement pourquoi la compensation est rigoureuse : les temps de propagation sont mesurés par les chemins que parcourent les rayons lumineux eux-mêmes.

Ainsi, des deux formules :

$$(16) \qquad c_0 \Delta t = \frac{c_2 \Delta t}{\sqrt{1 - \alpha^2}} \quad \text{et} \quad c_0 \Delta \tau_1 = \frac{c_0 \Delta \tau_2}{\sqrt{1 - \alpha^2}},$$

on a jusqu'ici préféré la seconde, dans laquelle évidemment le même intervalle ΔT est exprimé par deux nombres différents $\Delta \tau_1$ et $\Delta \tau_2$, au lieu de l'être par un seul et même nombre Δt. Pourquoi cette préférence? Portons notre attention sur les rayons qui « pénètrent » dans S_2, c'est-à-dire qui peuvent être considérés comme « appartenant » à ce système; nous avons vu plus haut que des rayons faisant avec O_1x_1 l'angle φ_1 dont le cosinus est α, avaient pour

conjugués dans S_2 des rayons à angle droit avec O_2x_2; de plus, leur vitesse mesurée dans S_2 a aussi pour valeur numérique c_0. Dès lors la seconde formule (16) offre un certain avantage; elle est, pour ainsi dire, à double entrée, et peut être déduite immédiatement de la transformation de Lorentz si l'on pose $\Delta x_2 = 0$.

Lorsqu'on se sert des paramètres τ pour représenter le temps, on est conduit à la célèbre « contraction » de Lorentz, dont on n'avait jamais su si l'existence était réelle ou non. Supposons que nous ayons marqué une échelle numérique sur la droite OT, et désignons par [T] le nombre afférent à l'instant T. Plaçons-nous sur S_1, pour préciser; les points P_1', P_1'', P_1''',... seront, par convention, envisagés simultanément lorsqu'on pose :

$$\tau_1' = \tau_1'' = \tau_1''' = \ldots = [T].$$

Soient deux points P_1' et P_1'' seulement, et P_2' et P_2'' leurs conjugués sur S_2 à l'instant T; les coordonnées et les valeurs correspondantes des τ doivent satisfaire à la transformation (7), qu'il faut appliquer deux fois; on a :

$$x_2'' = \beta(x_1'' - \alpha c_0[T])$$
$$x_2' = \beta(x_1' - \alpha c_0[T]),$$

dont on tire par soustraction :

$$x_1'' - x_1' = (x'' - x_2')\sqrt{1 - \alpha^2}.$$

Ainsi, le segment $(x_2'' - x_2')$ « vu » de S_1 apparaîtrait plus court qu'il n'est. Quel sens convient-il, raisonnablement, de donner à cette relation? Le plus simple, évidemment. Nous n'attribuerons aucune existence à la « contraction », ni réelle, ni apparente; lorsque nous écrivons la relation précédente nous ne faisons qu'assigner deux nombres différents $(x_1'' - x_1')$ et $(x_2'' - x_2')$ à un seul et même segment, comme nous l'autorise le postulat de Cantor-Dedekind. Nous réalisons ainsi pour l'espace la convention corrélative de celle que nous avons introduite pour le temps, où $\Delta\tau_1$ et $\Delta\tau_2$ ne sont que des nombres différents assignés à une seule et même durée. D'ailleurs, n'avons-nous pas tous les jours des exemples de ces changements numériques? Lorsqu'on mesure une longueur par le temps employé à la parcourir, on fait communément de telles transformations. C'est ainsi qu'on dit par exemple que deux villages sont « à 50 minutes de marche » ou « à 20 minutes

de voiture »; les nombres 50 et 20 désignent la même longueur, mais mesurée à l'aide d'instruments différents. On peut montrer, en ce qui concerne la « contraction » de Lorentz, que le changement de métrique est intimement lié à la vitesse de la lumière. On trouvera les détails du calcul dans les *Archives des Sciences physiques et naturelles*, Genève, avril 1920.

Pour démontrer complètement l'équivalence des représentations mono et polyparamétriques du temps, il nous reste à faire voir comment les formules se transforment lorsqu'on introduit un paramètre temporel unique t. A cet effet, remontons au « cas intégral ». Si nous intégrons les relations :

$$\frac{\Delta u_1}{c_1} = \frac{\Delta u_2}{c_2} = \Delta t, \tag{17}$$

corrélatives de (10) et (10'), nous obtenons :

$$u_1 = c_1 t + r_1; \qquad u_2 = c_2 t + r_2.$$

En disposant de c_1, c_2 et des deux constantes arbitraires r_1 et r_2 de manière à satisfaire à la tranformation de Lorentz, tout en sauvegardant la relativité qui exige l'équivalence complète des deux systèmes, on peut mettre ces relations sous la forme :

$$\left\{\begin{aligned} c_0\tau_1 &= \frac{c_0}{\beta}t + \frac{\beta-1}{\alpha\beta}x_1 = c_0 t + \frac{\beta-1}{\alpha\beta}x_2 \\ c_0\tau_2 &= c_0 t - \frac{\beta-1}{\alpha\beta}x_1 = \frac{c_0}{\beta}t - \frac{\beta-1}{\alpha\beta}x_2 \end{aligned}\right. \tag{18}$$

dont on tire l'équation :

$$x_1 = x_2 + vt, \tag{19}$$

qui montre immédiatement que la « contraction » a disparu ; celle-ci est donc bien purement fictive. Les deux systèmes se meuvent l'un pour l'autre *comme* s'ils étaient des touts rigides ordinaires.

Cette interprétation de la « contraction » de Lorentz nous permet d'expliquer sans peine le fameux *paradoxe d'Ehrenfest*. On sait que ce paradoxe est présenté par un cercle tournant uniformément autour de son centre; les éléments périphériques, dirigés dans la direction du mouvement, subissent la « contraction », tandis que les éléments radiaux conservent leurs longueurs, puisqu'ils sont perpendiculaires au mouvement. Il en résulterait une figure inintelligible pour tout observateur non entraîné avec le cercle. Le paradoxe s'évanouit dès

que l'on admet que l'on change simplement de *métrique* en passant des rayons à la périphérie. Supposons qu'on fasse la convention suivante : désormais les circonférences seront exprimées en yards et les rayons en mètres; les écoliers en seraient contraints d'apprendre que π n'est plus égal à 3,1416 mais à 3,4356. Telle convention qui paraît inopportune, peut devenir précieuse dans certaines circonstances. Laissons toute liberté au savant, mais demandons en retour qu'il nous renseigne exactement sur les conventions qu'il adopte.

C'est ici l'endroit de rendre hommage à Henri Poincaré, qui a été le premier à entrevoir les résultats qui précèdent. Parlant de la « contraction », présentée d'abord comme une hypothèse physique par Lorentz et Fitzgerald, l'illustre mathématicien examine dans *Science et Méthode* s'il est possible de mettre cette déformation en évidence. « Evidemment non, explique-t-il; voici un cube qui a un mètre de côté; par suite du déplacement de la Terre, il se déforme, l'une de ses arêtes celle qui est parallèle au mouvement, devient plus petite, les autres ne varient pas. Si je veux m'en assurer à l'aide d'un mètre, je mesurerai d'abord l'une des arêtes perpendiculaires au mouvement et je constaterai que mon mètre s'applique exactement sur cette arête; et en effet, ni l'une ni l'autre de ces deux longueurs n'est altérée, puisqu'elles sont, toutes deux, perpendiculaires au mouvement. Je veux mesurer, ensuite, l'autre arête, celle qui est parallèle au mouvement; pour cela, je déplace mon mètre et le fait tourner de façon à l'appliquer sur mon arête. Mais le mètre ayant changé d'orientation, et étant devenu parallèle au mouvement, a subi, à son tour, la déformation, de sorte que bien que l'arête n'ait plus un mètre de longueur, il s'y appliquera exactement, je ne me serai aperçu de rien.

» On me demandera alors quelle est l'utilité de l'hypothèse de Lorentz et Fitzgerald si aucune expérience ne peut permettre de la vérifier? c'est que mon exposition a été incomplète; je n'ai parlé que des mesures que l'on peut faire avec un mètre; *mais on peut mesurer aussi une longueur par le temps que la lumière met à la parcourir*, à la condition que l'on admette que la vitesse de la lumière est constante et indépendante de la direction. *Lorentz aurait pu rendre compte de ces faits en supposant que la vitesse de la lumière est plus grande dans la direction du mouvement de la Terre que dans la direction perpendiculaire*. Il a préféré admettre que la vitesse est la même dans ces diverses directions, mais que les corps sont plus

petits dans les unes que dans les autres. Si les surfaces d'onde de la lumière avaient subi les mêmes déformations que les corps matériels, nous ne nous serions pas aperçus de la déformation de Lorentz-Fitzgerald.

» Dans un cas comme dans l'autre, il ne peut être question de grandeur absolue, mais de la mesure de cette grandeur par le moyen d'un instrument quelconque; cet instrument peut être un mètre, ou le chemin parcouru par la lumière; c'est seulement le rapport de la grandeur à l'instrument que nous mesurons; *et si ce rapport est altéré, nous n'avons aucun moyen de savoir si c'est la grandeur ou bien l'instrument qui a varié.* »

Montrons comment le calcul vérifie les affirmations du grand géomètre. Nous aurons ainsi l'occasion de parler de l'expérience de Michelson et Morley, qui a joué un si grand rôle dans la genèse de la théorie.

Revenons pour un instant aux anciennes idées et admettons l'existence de l'éther. L'éther immobile formera notre système S_1 et sera solidaire du système-voie. Sur le train, nous installerons deux règles de longueur d, l'une parallèle, l'autre perpendiculaire à la voie, c'est-à-dire au mouvement. Un rayon lumineux se propagera dans l'éther comme un rayon sonore dans l'air. Si c_0 est la valeur de la vitesse de propagation par rapport à l'éther, et si nous considérons comme plus haut des rayons faisant avec la voie un angle dont le cosinus est $v : c_0$, la vitesse relative de ceux-ci par rapport au train sera $\sqrt{c_0^2 - v^2}$, de sorte que le temps de parcours de la longueur d aura pour valeur $d : \sqrt{c_0^2 - v^2}$. Introduisons un faisceau symétrique du premier; le cosinus de l'angle avec la voie sera $-v : c_0$, mais la vitesse relative aura la même valeur et le temps de parcours sera égal au précédent. Le temps total est donc :

$$\Delta t_{1y} = \frac{2d}{\sqrt{c_0^2 - v^2}}. \tag{20}$$

Considérons maintenant les rayons parallèles au train, se propageant dans un sens ou dans l'autre. Pour ceux qui vont dans le même sens, la vitesse relative est plus faible et égale à $c_0 - v$; pour ceux qui vont en sens contraire, la vitesse relative est plus grande et a pour valeur $c_0 + v$. La somme des durées des parcours est donc :

$$\frac{d}{c_0 - v} + \frac{d}{c_0 + v} = \frac{2dc_0}{c_0^2 - v^2};$$

elle est différente du temps Δt_{1y} qu'emploient les rayons transversaux à parcourir la règle perpendiculaire au mouvement. Pour établir l'égalité, Lorentz et Fitzgerald ont supposé que la règle parallèle au mouvement subissait, du fait de celui-ci, une « contraction » qui lui donnait la longueur $d\sqrt{1-\alpha^2}$. Si, en effet, on substitue à d cette valeur moindre dans l'expression ci-dessus, on trouve bien l'égalité des temps. Or, au lieu de réduire les numérateurs d, Lorentz aurait pu augmenter les dénominateurs, et admettre que les vitesses dans le sens du mouvement sont plus grandes, conformément à la remarque de Poincaré. Il suffit en effet de leur attribuer les valeurs $\beta(c_0 - v)$ et $\beta(c + v)$ pour retrouver l'égalité des durées. Voyons comment on peut déduire ces vitesses de la transformation de Lorentz. Si nous appelons respectivement q_1, c_1, c_2 les dérivées par rapport à t des coordonnées x_1, u_1, u_2, la dernière des relations (7) donne :

$$c_2 = \beta(c_1 - \alpha q_{1x}), \tag{21}$$

et comme, dans S_1, les rayons lumineux parallèles à l'axe O_1x_1, ont pour vitesses :

$$q_{1x} = c_1 = \pm c_0,$$

on obtient en substituant dans (21) :

$$(c_2)_{+x} = \beta(c_0 - v); \qquad (c_2)_{-x} = \beta(c_0 + v).$$

Ce sont justement les valeurs prévues et l'on a bien :

$$\Delta t_{1x} = \frac{d}{\beta}\left(\frac{1}{c_0 - v} + \frac{1}{c_0 + v}\right) = \frac{2d}{\sqrt{c_0^2 - v^2}},$$

c'est-à-dire :

$$\Delta t_{1x} = \Delta t_{1y}.$$

Empressons-nous de remarquer d'ailleurs qu'on ne voit nullement la possibilité de vérifier cette relation expérimentalement et de déterminer les durées Δt_{1x} et Δt_{1y}. Il faudrait, en effet, que les règles d du système-train fussent parcourues par des rayons qui n' « appartiennent » pas au système. Si l'on réalise l'expérience, comme c'est le cas dans les célèbres recherches de Michelson et Morley, les rayons appartiennent nécessairement au système qui porte les

appareils, en l'espèce la Terre; dans ce cas la vitesse des rayons est c_0 pour toutes les directions, et les durées sont :

$$\Delta t_{2x} = \Delta t_{2y} = \frac{2d}{c_0};$$

elles sont nécessairement différentes des précédentes.

Pour résumer les résultats importants de ce paragraphe, nous dirons qu'on peut utiliser indifféremment les représentations monoparamétrique ou polyparamétrique du temps; elles forment deux *conventions* équivalentes et conduisent aux mêmes interprétations des formules; il suffit de raisonner correctement et, à cet effet, d'utiliser de préférence les équations aux accroissements Δx, Δy, Δz, Δu; ceux-ci sont alors *simultanés*, non seulement au sens mathématique, maïs encore dans le monde sensible. Chacun fonctionne donc comme une horloge et donne une *mesure* du temps; à nous de choisir la plus commode. Au lieu de parler de la « relativité du temps », on ferait mieux de parler de la « relativité des horloges ».

§ 4. — Signification physique de la théorie de la relativité. — Essai d'explication du principe de la constance de la vitesse lumineuse. — Extension du temps universel a la gravitation. — Remarques finales.

Abordons maintenant la grosse question : quelle est la signification de la Théorie de la relativité restreinte?

Cette théorie, comme toute œuvre humaine, est le fruit du patient travail d'une multitude de chercheurs. Elle est l'aboutissement d'un grand mouvement dont on peut faire remonter le début à Huyghens et dont les noms de Fresnel, Faraday, Maxwell, Hertz, Lorentz, Poincaré et Einstein marquent les principales étapes; elle est née d'une évolution et non d'une révolution. Au reste, la Science a-t-elle jamais connu de révolution? Si ce mot est apparu dernièrement à propos des belles observations faites lors de l'éclipse de Soleil du 29 mai 1919, et qui semblent confirmer la pesanteur de la lumière, c'est que le public ne s'occupe des choses savantes que si quelque résultat retentissant appelle son attention. Ne voyant alors que les extrémités de la chaîne, n'ayant pas suivi les péripéties du voyage, il conclut à la révolution. Il est vrai que depuis Newton, le chemin parcouru est immense, et qu'entre les deux pôles, Newton et

Einstein, la différence n'est pas mince. Mais ni la Mécanique, ni l'Électricité classiques ne sont à abandonner; elles viennent toutes deux se fondre en une harmonie supérieure, et constituent d'excellentes approximations de la théorie que nous étudions. C'est là la meilleure preuve que celle-ci n'est point une révolution.

Cependant, en ce qui concerne notre conception de l'Univers et notre image du monde, le progrès est encore insignifiant. Nous ne croirons connaître le monde, répéterons-nous avec Poincaré, que lorsque nous pourrons nous le représenter; or, dans cette voie, le gain est minime. Jusqu'à Lorentz, on étudiait les ondes lumineuses dans l'éther, comme on étudie les ondes dans l'air ou à la surface de l'eau, c'est-à-dire dans un milieu *matériel*; cette « matérialisation » de l'éther ne conduisit qu'à des échecs. C'est à Maxwell, à Hertz, mais surtout à Lorentz que reviendra l'honneur d'avoir abandonné les anciennes méthodes pour aborder franchement la méthode phénoménologique qui consiste à *calculer* les phénomènes sans s'en faire aucune image. Dans ce terrain admirablement préparé, Einstein, qui fut peut-être l'esprit le plus libre de « préjugés » que l'on connaisse, put se mouvoir avec une aisance vraiment extraordinaire, et tira de la théorie toutes les conséquences qu'elle comporte. Hypnotisés par cette belle fécondité, las de chercher depuis deux siècles une « explication » des phénomènes lumineux, analogue à l'acoustique, les physiciens suivirent Einstein et, comme il arrive toujours, outrepassant le maître en intransigeance, ils créèrent le « relativisme chronogéométrique ». Celui-ci eut d'autant plus de succès que les tentatives d'explication avaient misérablement échoué. L'inanité de ces tentatives n'était-elle pas enfin démontrée? Einstein écrivait en effet en 1908[1] : « Il apparut — chose surprenante — qu'il suffisait de serrer de plus près la notion de temps pour voir s'évanouir toutes les difficultés en question. Il n'y avait qu'à remarquer que la variable introduite par H.-A. Lorentz sous le nom de « temps local » pouvait être considérée comme représentant le « temps » tout court ». Dès lors, le mot explication n'avait plus de sens. Qu'entendait-on par explication? Une sorte de projection des phénomènes dans « notre » temps et « notre » espace? Comment aurions-nous pu la trouver, puisque jusque-là, nous ignorions la vraie nature de ces entités? Désormais, nous possédions les « véri-

1. *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik*, vol. IV, 4e livraison.

tables », les « bonnes » définitions, et nous ne risquions plus de nous égarer en poursuivant cette fameuse « explication », sorte de quadrature du cercle !

Or, nous l'avons vu, la « relativité de la simultanéité » repose sur un phénomène *physique*; elle n'est pas un perfectionnement du concept primitif, qui se serait révélé insuffisant. Aussi bien, quant à nous, notre conviction est faite : le « relativisme chronogéométrique » a vécu. Il n'aura pas été inutile, car il nous aura obligé à préciser nos idées. Il prendra place dans la Science à côté de ces hypothèses plus ou moins douteuses, que nous rejetons aujourd'hui, mais qui ont permis des progrès importants, telle l'hypothèse du calorique qui conduisit Carnot à l'admirable découverte du second principe de la Thermodynamique.

L'on reprendra donc la recherche d'une explication, car il y aura toujours des hommes qui prétendront ne pas avoir compris tant qu'ils ne pourront « mimer » les mouvements dont on leur parle.

Lorsqu'on cherche à déterminer les mouvements dans la Théorie de la relativité restreinte, il paraît tout indiqué de dériver l'équation (19). Si q_{1x} et q_{2x} sont les dérivées par rapport à t de x_1 et de x_2, on obtient :

$$q_{1x} = q_{2x} + v, \tag{22}$$

soit la règle ordinaire, cas particulier de la règle du parallélogramme. Il semble donc que nous n'avons rien gagné et que nous ne sortirons pas de la Cinématique classique. Ce serait vrai si l'on voulait que x_1 et x_2 se rapportassent à des points P_1 et P_2 qui *coïncident* dans l'espace avec le point P dont nous avons parlé au début du paragraphe 2. Or, rien ne nous oblige de conserver cette hypothèse physique, et il nous est loisible d'en faire une autre.

Il est possible d'imaginer qu'il existe un certain point P_3 dont S_1 et S_2 ne peuvent connaître, en quelque sorte, que les « images » P_1 et P_2, sans connaître la position vraie de P_3 par rapport à leur système respectif. Fixons ceci à l'aide d'une comparaison. Supposons que de deux wagons en mouvements sur des voies parallèles, des observateurs suivent les ébats d'un papillon en le regardant au travers de milieux réfringeants ; ils assigneront à l'insecte des positions qui seront différentes des positions « vraies », et si les observateurs sont dans l'impossibilité de sortir de leurs wagons

pour repérer la trajectoire conformément aux règles de la Cinématique classique, force leur sera de se contenter des positions « apparentes ». Même les positions « vraies » relatives des wagons leur seront inconnues. D'ailleurs, seules les images impressionnent leurs rétines et les appareils de mesure; elles suffiront donc pour la *description* des phénomènes constatés. Remarquons d'autre part que nous n'avons introduit les milieux réfringeants que pour rendre plus saisissante notre comparaison; le seul fait du mouvement produit sur les rayons lumineux une *aberration* qui empêche de situer exactement les sources, c'est-à-dire les électrons dont se compose le papillon; ce n'est qu'en sortant du wagon et en allant toucher l'insecte du doigt, que nous pourrions « prendre conscience » de sa position exacte.

La Théorie de la relativité, avons-nous vu, est représentée par des équations de la forme (5) à *quatre* variables. Comme on peut toujours multiplier les variables τ par la constante c_0 et obtenir ainsi une longueur u, — le chemin parcouru par la lumière, — ces quatres variables seront x, y, z, u. Lorsqu'on les considère comme des coordonnées homogènes d'un point M, la transformation de Lorentz représente une homographie entre deux espaces. Mais cette homographie n'offre pas d'intérêt pour nous; elle ne nous donne aucun des résultats de la théorie. Si, par contre, on les envisage comme des fonctions du temps t et qu'on calcule leurs dérivées x', y', z', u', on obtient immédiatement la célèbre règle d'addition des vitesses d'Einstein, en formant les quotients $\frac{x'}{u'}$, $\frac{y'}{u'}$, $\frac{z'}{u'}$ pour chacun des systèmes. Nous avons donc à faire à une sorte d'homographie différentielle, représentable par un algorithme nouveau que nous nommerons *dérivées homogènes* et qu'on traite, analytiquement, comme des coordonnées homogènes.

Pour simplifier, nous nous bornerons au cas où les y et les z ne dépendent pas de t; les conjugués P_1 et P_2 de P_3 ont donc des vitesses parallèles aux axes O_1x_1 et O_2x_2 respectivement; nous supposerons, ce qu'on peut toujours faire, que le point P_3 est lié à un système S_3 placé de la même manière que les deux autres. Nous mettrons en évidence la symétrie de la formule en écrivant :

$$\frac{x_1'}{u_1'} = v_{13}; \qquad \frac{x_2'}{u_2'} = v_{23}; \qquad \alpha = v_{12}.$$

Du quotient de la dérivée de la première équation (7) par la dérivée de la dernière on déduit la formule :

$$v_{13} = \frac{v_{12} + v_{23}}{1 + v_{12}v_{23}} \qquad (v_{ij} = v_{ji}) \tag{23}$$

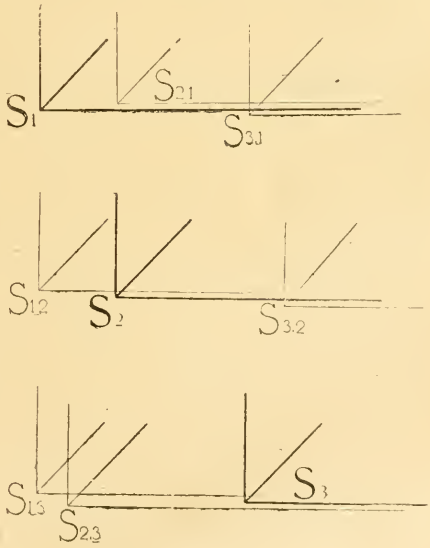
qui exprime la règle d'addition des vitesses d'Einstein. Désignons par $X_{i,j}$ l'abscisse, comptée sur l'axe $O_i x_i$, du conjugué qui a pour abscisse $X_{j,i}$ sur l'axe $O_j x_j$. Entre deux quelconques des systèmes, nous pourrons alors établir une correspondance telle qu'ils se meuvent l'un pour l'autre comme des touts rigides ordinaires, conformément aux relations :

$$\left\{\begin{aligned} X_{1,2} &= X_{2,1} + v_{12}t \\ X_{2,3} &= X_{3,2} + v_{23}t \\ X_{3,1} &= X_{1,3} - v_{31}t. \end{aligned}\right. \tag{24}$$

Si les systèmes étaient purement mécaniques, à tout instant t ils formeraient une configuration unique, et leurs vitesses relatives satisferaient à une relation de la forme (22), qu'on peut écrire

$$V_{13} = V_{12} + V_{23}. \tag{25}$$

Dans la Théorie de la relativité, la configuration de l'ensemble dépend du système sur lequel on se place. La figure ci-contre montre, en perspective et pour le cas particulier envisagé, l'aspect offert par les 3 systèmes selon que l'on est sur S_1, sur S_2 ou sur S_3.



Pour concrétiser d'un mot le résultat obtenu, il suffit de porter notre attention sur la seconde relation (13). Cette relation exprime l'*aberration* dans le cas où le système S_3 est formé par un train d'ondes lumineux, et elle se déduit immédiatement de la règle (23), lorsqu'on donne aux vitesses les valeurs correspondant à cette hypothèse. Dès lors, il est tout naturel de

généraliser la notion d'aberration et de l'employer même lorsque le système S_3 n'est pas purement lumineux. Cela exige évidemment qu'il n'y ait aucune différence *essentielle* entre la lumière et la matière; nous retrouverons cette remarque importante dans un instant. Si nous admettons cette hypothèse, nous pourrons résumer tous nos résultats dans l'énoncé suivant :

1. *La Théorie de la relativité sans champ de gravitation s'exprime analytiquement à l'aide d'un algorithme nouveau qu'on peut appeler « dérivées homogènes »*, — par analogie avec les coordonnées homogènes.

2. *Les dérivées homogènes conduisent à une nouvelle opération spatiale à laquelle on peut donner le nom d' « aberration »*, et qui est distincte des opérations connues : la translation, la rotation et la déformation.

Qui dit « aberration » dit mouvement « apparent ». Quels sont les « vrais » mouvements des systèmes? Ce problème est certainement l'un des plus importants de la Physique actuelle. Comment l'aborder?

Et d'abord, pourquoi y a-t-il aberration?

On sait qu'il existe trois géométries principales, qu'on désigne habituellement par les noms de leurs inventeurs : Euclide, Lobatschewski, Riemann. Grâce aux beaux travaux de Beltrami, nous avons appris qu'un morceau de « plan lobatschewskien » est identique à un morceau de surface à courbure négative[1] de la géométrie d'Euclide. Semblablement, le « plan riemannien » peut être identifié avec une surface sphérique. Les géodésiques de ces surfaces constituent les « droites » de ces géométries. Chaque géométrie donne naissance à une cinématique correspondante, qu'on obtient en exprimant en fonction du temps t les déplacements des figures qui la constituent. Une vitesse est représentée par un segment « rectiligne », ce qu'on nomme un vecteur. Or, dans les trois géométries en question, la composition de ces vecteurs conduit toujours à une figure *fermée*, un triangle dans le cas le plus simple : ce sera un triangle plan, un triangle pseudosphérique ou un triangle sphérique, selon qu'il s'agit d'espace euclidien, lobatschewskien ou riemannien. Dans l'addition (25) par exemple, si l'on

1. La plus simple est la surface de révolution appelée « pseudosphère »; elle est engendrée par une *tractrice* qui tourne autour de son asymptote Ox: elle présente un cercle de rebroussement dans le plan yOz.

met bout à bout les vecteurs V_{12} et V_{23}, leurs extrémités coïncideront avec celles de la résultante V_{13}. Que donne par contre l'addition des vitesses d'Einstein? On voit tout de suite sur la formule (23) que la somme $v_{12}+v_{23}$ des vecteurs rectilignes v_{12} et v_{23} est plus grande que la résultante v_{13}. Autrement dit, la composition des vitesses s'effectue suivant une figure *ouverte*, et cela reste vrai pour des vitesses de directions quelconques. C'est cette propriété fondamentale de l'addition des vecteurs qui constitue l'aberration.

Si donc on veut obtenir les vitesses « vraies » des systèmes S_1, S_2, S_3, il faut chercher des fonctions des vitesses apparentes, — et des vitesses apparentes seulement, — qui se composent suivant une figure *fermée*, en d'autres termes qui s'additionnent *linéairement*. En appelant Ω_{12}, Ω_{13}, Ω_{23} ces fonctions, nous devrons avoir :

$$\Omega_{13}(v_{13})=\Omega_{12}(v_{12})+\Omega_{23}(v_{23}).$$

Certes, on pourrait procéder comme M. Lorentz l'a déjà indiqué : privilégier un système, le système S_1 par exemple, et lui conférer le repos absolu; toutes les vitesses mesurées dans ce système seraient, par définition, les vitesses « vraies »; les vitesses rapportées à un autre système ne seraient que des vitesses « apparentes ». Cette solution est inélégante. Pourquoi, en effet, prendre S_1 plutôt que S_2 ou S_3... Nous n'avons rien pour nous guider dans notre choix, et nous nous heurtons à cette bizarrerie qu'Einstein a relevé avec bon sens et qui l'a conduit à la relativité. Il est très choquant, remarquait-il, de considérer un système de référence comme privilégié — comme symbolisant l'éther — alors que ce système ne se distingue en rien d'un autre. Si tous nos fûts contiennent le même vin, privilégier l'un deux par une étiquette différente constituerait une fraude.

Par contre, la seconde solution possible a pour elle une extrême élégance, ce qui n'est pas à dédaigner, vu qu'actuellement l'élégance est notre unique critère pour juger d'une solution. Au reste, Poincaré n'a-t-il pas dit que seules présentent un intérêt et sont utiles les combinaisons qui éveillent notre sensibilité esthétique? Jetons un coup d'œil sur la relation (23); nous voyons sans peine qu'elle a la forme de l'addition des tangentes hyperboliques. Si donc on désigne par Ω_{13}, Ω_{12}, Ω_{23} les arguments qui ont pour tangentes hyperboliques v_{13}, v_{12} et v_{23}, l'équation (23) s'écrira simplement :

$$\Omega_{13}=\Omega_{12}+\Omega_{23}. \tag{26}$$

Ce résultat très remarquable nous donnerait la solution cherchée; les Ω seraient les « vraies » vitesses relatives des systèmes S_1, S_2, S_3. Cependant, que de difficultés nouvelles! Ces vitesses sont représentées par des segments de géodésiques de surfaces à courbure négative; elles s'additionnent suivant un triangle fermé, comme nous le désirons; en un mot nous tombons sur la cinématique de Lobatschewski, mais avec une circonstance fort troublante : les systèmes S sont, *par définition*, des tri rectangles *euclidiens*; les observateurs placés dans ces systèmes et qui mesurent par exemple les trois angles d'un triangle, trouveront, par l'hypothèse, que leur somme est égale à deux angles droits. Nous parvenons donc à une conclusion qu'on peut énoncer sous la forme paradoxale suivante : la Théorie de la relativité restreinte et son expression au moyen des *dérivées homogènes*, conduisent à *des mouvements non-euclidiens de systèmes euclidiens*.

Ce résultat est du plus haut intérêt pour le mathématicien. On s'est demandé longtemps si un espace euclidien et un espace non-euclidien pouvaient coexister. On voit que le nouvel algorithme, les dérivées homogènes, nous imposent pour ainsi dire cette coexistence.

Serait-il bien difficile de s'entendre? Prenons une surface sphérique afin de fixer les idées; les géodésiques sont des grands cercles. Pourquoi pouvons-nous assimiler cette surface et ces lignes à un « plan » et à des « droites »? Analytiquement, la réponse est aisée : parce qu'il est possible de représenter la sphère et les grands cercles par des équations *linéaires*, comme nous représentons le plan et les droites ordinaires. En d'autres termes, dire que l'on est euclidien, revient à dire que nous exprimons analytiquement la sphère et les grands cercles par des équations du *second* degré; dire que nous sommes riemannien, signifie que nous exprimons ces figures par des relations *linéaires*. Dès lors, affirmer que l'on ne peut être à la fois euclidien et riemannien, revient à affirmer qu'on ne peut, dans un même calcul, utiliser à la fois une équation linéaire et une équation quadratique pour représenter une même surface, ce qui est évident. Mais, objectera-t-on, l'équivalence des algorithmes n'est pas parfaite. C'est vrai, et l'on ne peut passer de l'un à l'autre comme on passe des coordonnées cartésiennes aux coordonnées polaires, par exemple. Un théorème fondamental, découvert presque en même temps par M. Holmgren et M. Hilbert, domine toute la question. Le « plan » riemannien ou le « plan » de Lobatschewski

étant représenté par une équation linéaire, ils ne peuvent offrir aucune singularité quelconque si loin qu'on aille sur chacun d'eux; or, d'après le théorème précité, il est impossible de trouver une surface à courbure constante négative qui réalise entièrement le plan lobatschewskien, attendu qu'il n'en existe aucune qui ne présente quelque singularité, une arête de rebroussement par exemple, comme c'est le cas avec la pseudosphère. Cette proposition nous donne une indication précieuse quant à la réalisation *physique* de la géométrie dite non-euclidienne, et elle nous montre pourquoi il est impossible de superposer un espace euclidien et un espace non-euclidien sur leur étendue *entière* : il arrivera toujours un moment où nous nous heurterons à une singularité qu'il faut expliquer. Aussi bien, lorsque Poincaré imagine un monde dont les habitants adopteraient naturellement la géométrie non-euclidienne, il dut *enfermer* ce monde dans une sphère agencée de façon que ces êtres n'en puissent sortir. L'intérieur de cette sphère, on s'en souvient, était supposé rempli par un milieu ayant une température variable du centre à la périphérie; Poincaré admettait que tous les habitants et leurs instruments de mesure se dilataient ou se contractaient suivant la même loi, cette loi étant telle que les êtres et les appareils devenaient infiniment petits dans le voisinage de la sphère limite; celle-ci leur paraissait donc à l'infini et d'étendue infinie. Pour nous, qui ne subirions pas cette contraction, la surface limite resterait dans le fini, mais elle constituerait nécessairement une *discontinuité* de notre espace euclidien. Heureusement, les discontinuités ne semblent pas effrayer les mathématiciens; on sait déjà avec quel succès M. Hadamard a réussi à les introduire dans la Mécanique des milieux continus. Quant aux physiciens, ils les observent depuis longtemps sans pouvoir les expliquer; et le problème le plus urgent de la Physique moderne consistera justement à rechercher pourquoi l'énergie rayonnante, qui se propage suivant les lois continues de la Théorie de la relativité, se présente cependant à nous sous forme de parcelles discontinues qu'on nomme *quanta* d'énergie.

Les quelques explications qui précèdent nous font entrevoir les difficultés que la Théorie de la relativité réserve encore au mathématicien et au physicien. La première de ces difficultés, peut-on dire, concerne la relation *spatiale* entre les vitesses « apparentes » v et les vitesses « vraies » Ω; les équations (23) et (26) nous donnent

bien leurs relations numériques; mais elles ne nous fournissent aucune indication sur les positions respectives dans l'espace des vecteurs représentatifs des v et des Ω.

La seconde difficulté semble, à première vue, assez déconcertante. Cependant, en y réfléchissant, on peut se demander si elle ne serait pas propre à nous donner quelque éclaircissement sur les rapports entre l'énergie et la matière. Cherchons, en effet, la vitesse « vraie » de la lumière dans le vide; pour la déterminer, il faut poser l'un des v égal à l'unité; l'argument Ω de la tangente hyperbolique correspondante devient alors infini. Ainsi, la vitesse vraie de propagation de l'énergie rayonnante serait infinie. Comment interpréter ce résultat? L'admettre brutalement serait un véritable retour aux actions à distance, si répugnantes pour le physicien. On doit donc lui trouver une autre signification. Remarquons d'abord qu'il met en évidence, avec toute la netteté désirable cette fois, le caractère limite de la vitesse lumineuse, si souvent constaté par ailleurs. Mais, lorsqu'on parle de « limite », on doit toujours se demander si la limite est atteinte ou non atteinte, et l'on ne doit pas oublier le passage qui la fait naître et lui donne son sens. Au fond, une limite n'est qu'une *tendance*. Dans l'équation aux vitesses (23), nous avons admis que tous les v pouvaient représenter indifféremment des vitesses matérielles ou des vitesses de propagation d'énergie; aucune d'elle n'est privilégiée; cela nous conduit à énoncer un nouveau principe d'équivalence, auquel nous pourrons donner le nom de *Principe de l'équivalence physique de l'Energie et de la Matière*. Or, quant à ce principe, la Théorie de la relativité restreinte présente une lacune sérieuse. Elle admet que l'énergie rayonnante suit des lois tout autres que la matière; la lumière atteindrait *instantanément* sa vitesse limite c_0 sans passer par des accélérations. D'autre part, en ce qui concerne la substance, elle prévoit que la masse d'un corps augmente avec la vitesse et deviendrait infinie si ce corps pouvait atteindre la vitesse de la lumière; c'est donc dire que celle-ci constitue une *limite* inaccessible à la matière. Aussi bien, la théorie refuse aux rayons lumineux la « masse minkowskienne », ce que Minkowski appelait « masse au repos ». On ne peut « solidifier » un morceau de rayon et le mettre sur une balance. Cependant, la lumière est pesante; les observations faites pendant l'éclipse de Soleil du 29 mai le prouvent. On sait en quoi elles consistent : lorsque, profitant de l'éclipse, on examine le

ciel dans le voisinage immédiat du Soleil, on aperçoit les étoiles de cette région ; les rayons lumineux qu'elles nous envoient passent nécessairement très près de la surface solaire ; s'ils sont pesants, ils vont y tomber quelque peu, c'est-à-dire seront déviés de leurs trajectoires primitives, tout comme un vulgaire bolide ; il en résultera donc une déformation apparente des constellations, et c'est cette déformation qu'on a constatée le 29 mai ; elle semble répondre au calcul avec une exactitude satisfaisante. Ainsi, la lumière a du poids ; mais ce poids ne proviendrait pas d'une masse intrinsèque ; il ne serait que le résultat du mouvement lumineux ; l'énergie ne serait pas parfaitement identique à la matière ; elle conserverait une « subtilité » qui l'en distinguerait ; elle aurait la faculté de pouvoir sillonner les espaces à une vitesse qui resterait interdite à la substance. L'énergie jouirait donc d'un véritable privilège, que la notion même de relativité nous incite à écarter[1]. Voyons comment nous pourrions y parvenir. Imaginons qu'un rayon s'élance d'une source lumineuse ; son énergie aurait la tendance à cheminer aussi vite que possible ; mais, par le fait même de son mouvement, elle se « matérialiserait » ; cela l'obligerait à ralentir son élan et à acquérir une *vitesse de régime* légèrement inférieure à la limite c_0, dont l'argument Ω est infini. Pour la théorie, ce régime se présenterait comme un *continu*, mais si nous suivons les tendances modernes, nous serons conduit à croire qu'il se compose en réalité d'une multitude de processus élémentaires. N'oublions pas d'ailleurs que les trajectoires vraies des discontinuités énergétiques élémentaires seraient des géodésiques de surfaces à courbure négative ; les « rayons » rectilignes qui en émaneraient et dont les vitesses se composent suivant la formule (23), n'en constitueraient pour ainsi dire que des sillages accessibles à nos rétines et à nos appareils de mesure. Peut-être aurions-nous ainsi, outre une ébauche d'explication du principe de la constance de la vitesse lumineuse, une possibilité de pénétrer la genèse des *quanta*. A l'avenir de se prononcer.

Ce qu'il faut relever dans l'explication précédente, c'est que nous sommes conduit directement à la définition de la « matière » qu'Einstein a dû adopter dans sa généralisation aux phénomènes gravifiques. Examinons ce point rapidement.

On sait comment Einstein attaque la gravitation :

1. Voir Louis Rougier, *La Matérialisation de l'Énergie*, Paris, Gauthier-Villars et Cie, 1915.

1° Il pose d'abord le postulat fondamental suivant : « en chaque point de l'Univers, il est possible de circonscrire un domaine infiniment petit dans lequel il existe un système de coordonnées ayant un état de mouvement tel que la Théorie restreinte soit valable ». A la surface de la Terre par exemple, il suffit de laisser tomber librement un corps pour le soustraire à l'action qu'exerce le champ terrestre sur ses molécules; si deux corps tombent, on pourra leur lier des systèmes de référence S_1 et S_2 tels que les relations (II) soient covariantes. Pour passer à un système quelconque, par exemple à un système attaché au sol, Einstein opère exactement comme on le fait en Géométrie analytique lorsqu'on veut passer des coordonnées rectangulaires aux coordonnées curvilignes ; le système lié au sol ne sera donc plus un trirectangle euclidien, mais un système curviligne plus ou moins compliqué. On introduit ainsi 10 fonctions nouvelles qu'on nomme le « tenseur fondamental » et qui caractérisent le champ de gravitation ; mais la forme analytique de ces fonctions reste encore indéterminée, puisque, aussi bien, nous n'avons pas défini le système curviligne.

2° Pour lever cette indétermination, il faut faire appel à la « matière », qui engendre le champ de gravitation. Einstein montre que l'on arrive à des résultats remarquables en la prenant sous forme d'un champ de vecteurs déduit, par généralisation, du tenseur « énergie — quantité de mouvement » de la Théorie restreinte.

Ainsi donc, un champ électromagnétique ou un champ de vecteurs lumineux doit être considéré comme *matériel*. C'est bien la conclusion à laquelle nous sommes parvenus.

On voit que la Théorie restreinte est prise par Einstein comme base de la Théorie générale. Si donc la première est compatible avec l'universalité du temps, la seconde doit l'être aussi. Cette conséquence est fort précieuse pour la théorie généralisée. Dans la Théorie restreinte, Minkowski considérait comme essentielle la distinction entre coordonnées purement spatiales (x, y, z) et coordonnée purement temporelle (u). En introduisant le paramètre universel t, nous avons, en quelque sorte « déspatialisé » le temps, et la distinction de Minkowski disparaît. Or, dans la théorie avec gravitation, Einstein a justement reconnu qu'il n'était plus possible, en général, de conserver cette distinction, de sorte que les notions de temps et d'espace se mélangeraient de la plus désagréable façon si l'on ne pouvait introduire le temps par un paramètre indépendant

des coordonnées. Au reste, la constatation d'Einstein n'était-elle pas à prévoir? Nous avons vu au paragraphe précédent que les accroissements Δx, Δy,... étaient *simultanés*, donc que chacun d'eux donnait une mesure du temps, comme les différentes aiguilles d'une montre. Il n'y a donc aucune raison pour dire que l'un d'eux représente le temps à l'exclusion des autres. Dans chaque cas, on choisira la plus commode pour représenter le temps, de même que nous nous servons tantôt de l'aiguille des secondes, tantôt de celles des minutes ou des heures.

La nécessité d'introduire explicitement le temps universel peut être mise en évidence encore d'une autre manière. Que veut dire M. Einstein lorsqu'il affirme que la Théorie restreinte est valable dans l'infiniment petit? Pour répondre à cette question, quelques précisions sont nécessaires.

Par définition, la Théorie restreinte comprend les substitutions *linéaires* qui rendent covariantes les relations (11). Si l'on pose :

$$ds^2 = dU^2 - dX^2 - dY^2 - dZ^2, \tag{27}$$

la relation

$$ds^2 = 0, \tag{28}$$

représentera une *sphère lumineuse élémentaire*. C'est là la caractéristique de la Théorie restreinte; la métrique d'un système d'axes galiléen quelconque est complètement déterminé par le fait qu'un signal lumineux ponctuel y produit, par définition, une onde *sphérique*.

Du point de vue mathématique, on voit qu'on peut considérer ds comme l'élément de ligne dans un espace *fictif* à quatre dimensions (iX, iY, iZ, U), ($i^2 = -1$), de sorte que changer de système revient à opérer, dans cet espace, un changement d'axes, qui laisse l'élément linéaire inaltéré.

Si deux systèmes sont animés d'un mouvement relatif non uniforme, on ne pourra plus passer de l'un à l'autre par des substitutions linéaires, mais par des substitutions quelconques du temps et des coordonnées. Comme les relations (11) n'admettent pas, en général, de telles substitutions, force nous est de les généraliser, et de prendre comme élément linéaire dans l'espace fictif à quatre dimensions, la forme quadratique :

$$ds^2 = g_{11}dx^2 + \ldots + g_{44}du^2 + \ldots + 2g_{12}dxdy + \ldots + 2g_{34}dzdu \tag{29}$$

où les g sont eux-mêmes fonctions de x, y, z, u, caractéristiques du champ de gravitation.

Mais alors une question troublante se pose : les substitutions différentielles :

$$(30) \qquad dX = adx + a'dy + a''dz + a'''du, \ldots$$

ne sont pas, en général, des différentielles *exactes*, de sorte que les substitutions *finies* n'existent pas. Autrement dit, l'espace dont l'élément linéaire a la forme (27) n'est pas « applicable » sur l'espace ayant (29) pour élément de ligne; ils n'ont pas même « courbure »; ils ne sont pas « isométriques », comme l'on dit.

Ne serait-ce pas là la preuve éclatante de l'impossibilité de la Relativité ou Covariance générale? Nous ne le croyons pas, et, à notre avis, la difficulté peut se résoudre aisément. Il suffit de considérer les variables x, y, z, non comme des coordonnées curvilignes, mais comme des *coordonnées rectangulaires ordinaires*. En divisant par dt les relations (30), celles-ci porteront alors sur des vitesses :

$$(31) \qquad Q_x = aq_x + a'q_y + a''q_z + a'''c, \ldots$$

où les a sont des fonctions de x, y, z, u. La forme quadratique (29), divisée par dt^2, et égalée à zéro, représentera, non une sphère, mais une quadrique. Autrement dit : *dans tout champ de gravitation, l'onde élémentaire produite par un signal lumineux est une quadrique*. Les substitutions (31) ont ainsi un sens complètement déterminé, et lorsque M. Einstein affirme que la Théorie restreinte est valable dans l'infiniment petit, il veut simplement dire que l'équation d'une quadrique peut se mettre sous la forme d'une somme de carrés. Pour un observateur lilliputien, animé d'un mouvement convenable (chute libre à la surface de la Terre, par exemple), l'onde lumineuse apparaîtrait sphérique. La connaissance complète de la quadrique lumineuse détermine les échelles temporelle et spatiale du système rectangulaire (x, y, z). Dans le cas du champ solaire, la quadrique est un ellipsoïde de révolution en chaque point de l'espace; l'axe de révolution est la droite joignant le point considéré au centre attractif; ces ellipsoïdes diffèrent très peu de la sphère (28).

Cette interprétation de la Théorie générale est aussi simple que satisfaisante; elle ne nous oblige nullement à abandonner la Géométrie euclidienne, contrairement aux affirmations de l'École alle-

mande actuelle. A ce propos, qu'on nous permette de terminer par une remarque.

Supposons que notre monde soit nettement lobatschewskien. Qu'eussent été les *Éléments* d'Euclide? Évidemment différents de ce qu'ils sont; ils eussent été lobatschewskiens. Mais la découverte de la géométrie euclidienne se serait-elle fait attendre vingt siècles? Non, car cette géométrie est comprise dans la première; Euclide lui-même aurait dû reconnaître qu'elle est valable dans l'infiniment petit; que les figures infiniment petites se meuvent suivant le *groupe* euclidien; qu'enfin la géométrie euclidienne est plus simple que tout autre. « Et elle n'est pas telle seulement par suite de nos habitudes d'esprit ou je ne sais quelle intuition directe que nous aurions de l'espace euclidien; elle est la plus simple en soi, de même qu'un polynôme du premier degré est plus simple qu'un polynôme du second degré. »

On a critiqué le point de vue de Kant et de Poincaré comme sous-entendant une conception transcendante de l'espace par rapport à la réalité phénoménale. Les propriétés géométriques ne devraient être que des relations entre les corps eux-mêmes, et non entre ces corps et l'espace conçu en dehors de ceux-ci [1]. Il faut s'entendre. Parmi les corps, il y en a qui nous intéressent plus particulièrement : ce sont nos propres corps, et les mouvements de ceux-ci s'accomplissent suivant le groupe euclidien. C'est par rapport à eux qu'il y a « transcendance ». En outre, pour connaître, il faut analyser, et analyser, c'est décomposer en éléments simples. L'analyse ne peut être considérée comme achevée que lorsque les éléments les plus simples sont mis en évidence. A ce titre, la géométrie d'Euclide est et restera toujours l'instrument le mieux approprié à l'analyse de l'Espace.

ÉDOUARD GUILLAUME.

RECTIFICATION.

Dans notre premier article (voir cette *Revue*, 1918, p. 285 et suiv.), il s'est glissé quelques erreurs, dont voici la rectification :

Page 311, 2e ligne, lire *lentement* au lieu de *vite*.

Page 318, 26e ligne, lire q_x, q_y, q_z, c; q'_x, q'_y, q'_z, c' au lieu de q'_x, q'_y, q'_z, c'; ....

Page 317, 10e ligne, lire α au lieu de τ.

1. F. Enriques, Problemi della Scienza, Bologne, 1906.

INTRODUCTION A LA SOCIOLOGIE

Avant-propos.

Aux époques, comme la nôtre, où l'on sent nécessaires et urgentes de grandes réformes, peut-être de grands bouleversements, il est indispensable, certes, d'agir puissamment et vite; depuis bien longtemps, particuliers, consortiums, syndicats, états, n'avaient tant créé dans l'ordre matériel comme dans l'ordre spirituel; c'est pourquoi l'auteur de ces pages, pour ajouter ses modestes forces à celles de tout le monde, a employé ses premiers loisirs d'après guerre à propager par des écrits[1] et par un enseignement[2] des doctrines qui doivent servir à accroître notre rendement personnel ou collectif, principes de Taylor, principes de M. Fayol, et tout ce que les Anglo-Saxons désignent par le nom si expressif d' « efficiency ». — Cependant l'action doit être précédée de connaissance; en particulier il faut connaître les causes de ce qu'on veut bousculer, car c'est à la cause qu'il faut frapper pour que le résultat soit efficâce; ces causes seront révélées par la politique positive, par la science économique et par des sciences analogues qui constituent la sociologie au sens large, ou servent de préface à la sociologie au sens strict : sciences plus admirées qu'approfondies, mais fatalement étudiées depuis quelques années; et nous-mêmes, dès avant la guerre, avions été entraînés à des recherches de ce genre[3]. — Mais ce n'est pas tout encore. Aujourd'hui il n'est personne qui refuse de remonter aux causes. Cependant presque tout le monde ignore la notion que le mot cause recouvre. Notez les raisonnements

1. *Essai sur la conduite des affaires et la direction des hommes* (Payot, éditeur, 1919), en collaboration avec M. Paul Vanuxem.
2. Fondation d'une « Ecole nouvelle d'Administration et d'Affaires ».
3. Divers mémoires sur la Russie, dans la revue *La Science Sociale* (Firmin-Didot), notamment un *Essai sur les Répercussions sociales de la Révolution russe de 1905.*

des gens sur les causes de la guerre, de la victoire, de la vie chère, du désarroi administratif, des désaccords entre les alliés, de l'immoralité accrue ou du sens religieux renaissant, vous aurez un volumineux recueil de fautes de logique qui auraient fait frémir un élève de Port-Royal. Ce n'est pas seulement qu'on ne trouve pas la cause juste, c'est le sens même du mot cause qui est obscurci : cause partielle qu'on prend pour la cause unique, cause permissive qu'on prend pour une cause efficiente, cause seconde qu'on ne reconnaît pas comme telle, cause finale qu'on n'aperçoit jamais, confusion même, parfois, des causes et des effets : il y a plus que des erreurs scientifiques, il y a une inintelligence logique. — Ainsi on a raison de prendre « agir » pour premier mot d'ordre, à condition qu'on prêche autre chose que des actions irréfléchies et anarchiques qui battent le vide ou se neutralisent les unes les autres. On a plus raison encore d'ajouter la devise nouvelle « penser pour agir », faisant par là le procès définitif de l'agité. Mais souvent on oublie que l'œuvre de penseur doit se décomposer elle-même en deux; la seconde, qu'on a seule vantée, est une besogne de laboratoire, d'enquêtes, de recherches de textes ou de statistiques, c'est-à-dire une opération de science; mais auparavant, et c'est à quoi on n'a guère pris garde, il y a, pour interpréter statistiques, textes, enquêtes et expériences, des actes de vie intérieure. Le rendement maximum des siècles de crise n'est pas donné par l'exécutant seul; il n'est même pas donné par l'exécutant doublé du savant proprement dit; leur action doit être préparée par le philosophe en méditation. C'est lui qui est le vrai maître de l'heure. Les jeunes générations, qui reviennent de la guerre sans avoir eu le temps de faire d'études, mais frémissantes de réalisations et de discipline, leurs premiers maîtres, économistes, diplomates, politiciens, à qui la guerre a plus d'une fois montré la faillite de leurs sciences, tous attendent la clarté de ce maître suprême. Nous ne devons donc pas craindre, — tout en prêchant l'« efficiency » de la vie privée, le système Taylor à l'atelier et les doctrines de M. Henri Fayol dans le bureau directorial — de rester le pays privilégié de la métaphysique. Ses œuvres ne sont pas des nuées qui s'évaporent loin de la vie, elles sont la source de la vie même. Renversant une formule qui est sottement célèbre : « Primum philosophari, deinde vivere. »

Dans ces quelques pages, qui concernent la sociologie au sens

large, c'est-à-dire toutes les sciences qui étudient les sociétés humaines, nous voudrions esquisser une œuvre triple :

1° *Œuvre scientifique* : rappeler par quelles méthodes on recherche les causes des faits, et montrer comment ces méthodes, si aiguës soient-elles, sont par essence insuffisantes pour résoudre la totalité de la question;

2° *Œuvre philosophique :* rechercher ce qu'il faut entendre, dans le monde social, par causes;

3° *Œuvre pratique :* après avoir distingué plusieurs espèces de causes, y faire correspondre autant d'espèces d'actions, et conclure, d'après cette analyse, quelles sont les actions stériles et quelles sont les actions efficaces pour la reconstitution de la patrie.

§ I. — La recherche scientifique des causes dans le monde social.

La science n'est pas une comme la vérité [1]. Chaque science, pour découvrir le monde, se place à son point de vue propre, et les lunettes dont elle se sert ont des verres de couleur qui ne laissent voir le réel qu'à travers une conception de la causalité spéciale. C'est ainsi que les sciences physiques sont sciences des lois : causalité efficiente; tandis que les sciences naturelles sont sciences des types : causalité finale. Suivant que les sociologies naissantes ont imité la première ou la seconde discipline, elles n'ont trouvé que la première ou la seconde causalité; non parce qu'il n'y avait qu'elle dans la société, mais parce qu'elles n'y avaient cherché qu'elle : leurs instruments tendaient sur les causes humaines des canevas qui en rétrécissaient la vision. Il importe donc, pour voir juste dans la vie sociale, de posséder une méthode qui décèle à la fois des causes efficientes, des causes finales, et peut-être d'autres encore. Heureusement, après beaucoup de tâtonnements, les principales écoles sociologiques se sont mises implicitement [2] d'accord

1. Cf. les travaux de H. Poincaré, P. Duhem, E. Le Roy, etc.

2. Implicitement, pas plus. Car la plupart des membres de ces écoles, qui ont l'esprit d'école, s'ignorent ou se méjugent. Dans des recherches aussi vastes et aussi neuves, un chef n'a pu exprimer qu'une ou deux idées fécondes, avec un grand nombre d'erreurs, et les disciples bien souvent ont tenu l'erreur pour sacrée sans voir l'idée comme vivante; ils n'ont pas fait fructifier leur héritage et ont un peu mérité l'anathème. C'est un des buts de ces pages de montrer que l'accord existe, par-delà les dissentiments des hommes, entre des méthodes qui sont complémentaires et non rivales.

pour constituer une science très compréhensive. Nous allons en indiquer les grandes lignes. Mais auparavant il faut distinguer cette sociologie des sciences avec lesquelles on la confond souvent : préface indispensable, car ces sciences préjugent une notion de la cause plus étriquée encore que celle que supposent les plus étroits sociologues.

Définition de la sociologie.

Nous emploierons indistinctement, bien qu'ils conviennent assez mal, les termes *sociologie*, composé d'un mot latin et d'un mot grec, ou *science sociale*, qui, au singulier, est prétentieux, et, au pluriel, désigne plutôt les sciences annexes à la sociologie proprement dite.

Dans le terme « science sociale », comme dans son équivalent « sociologie », il y a deux idées, « sociale » et « science »; la première correspond à *l'objet*, la seconde à la *méthode* de la sociologie.

Objet de la sociologie.

La sociologie a pour objet *les groupements humains*, voilà sa définition au sens le plus large[1]; et, pour que ce sens reste aussi large que possible, nous considérerons toutes les sortes de groupements : les groupements auxquels un individu est forcé d'appartenir : famille, commune, province, État; — les groupements plus libres : atelier, syndicat, société de bienfaisance, parti politique, école philosophique; — les groupements tout à fait accidentels, comme la réunion des voyageurs d'un même tramway ou des badauds qui regardent une même vitrine.

En même temps que les groupements comme tels, la sociologie est forcée de toucher à des réalités qui *influent sur* ou qui sont *influencées par* le caractère social de l'homme.

Ainsi :

1° Certains phénomènes géographiques. C'est l'action de la nature sur l'homme et de l'homme sur la nature. Exemples : la difficulté de creuser des puits dans certains terrains y pousse les hommes à se grouper en villages; l'esprit communautaire, sous forme d'absence d'initiative individuelle et d'ignorance de la propriété privée, nuit au

1. C'est cette définition qu'adopterait volontiers l'École de la *Science Sociale*.

perfectionnement de l'agriculture. D'où une *géographie humaine*[1]. Par ses chapitres les plus purement géographiques, elle est une science indépendante, sinon complète, qui s'appuie solidement sur le déterminisme de faits géologiques ou climatologiques, pour l'introduire dans les faits sociaux, comme élément d'explication et non comme explication totale; science singulière qui, à l'inverse des autres, indique une cause de plusieurs phénomènes sans pouvoir trouver toutes les causes d'un même phénomène. Par ses derniers chapitres, les plus complètement humains, elle affirme que notre liberté agit sur notre planète, par l'industrie par exemple; mais si elle veut montrer en détail comment nous y réussissons, puisque l'industrie est liée à la constitution politique ou à l'éducation familiale, elle doit sortir de son domaine ou plutôt se confondre avec la sociologie. Dans ce second cas, comme dans le premier, elle n'est point une discipline indépendante.

2° Des phénomènes comme ceux de la propriété ou des salaires. Les salaires dépendent des besoins (plus grands chez des Américains que chez des Russes) et ces besoins suscitent, pour être satisfaits, certains groupements (tels les syndicats ouvriers). L'idée de propriété varie avec l'état social : les pasteurs nomades ignorent la propriété du sol pour y substituer celle du troupeau, les agriculteurs fixés connaissent surtout la propriété foncière, les peuples industriels et commerçants ont inventé la propriété mobilière; les premiers s'accommodent du communisme, les seconds tendent vers la propriété individuelle, les derniers reviennent à la propriété collective avec les sociétés anonymes. Ainsi le problème, purement économique en apparence, des salaires, le problème, purement économique en apparence, de la propriété, ne peuvent être traités en dehors de l'étude, beaucoup plus complète, des sociétés qui

1. La géographie humaine remonte à Ratzel. Son nom lui a été donné par M. Jean Brunhes et sert de titre à un de ces ouvrages. La géographie humaine de la France a été faite, on continue à se faire, par M. Vidal de la Blache et ses élèves. Une critique de leur méthode a été donnée par M. Ph. Robert, dans la *Science Sociale*, (fasc. 100 et 101) : « Le progrès contemporain, etc... et l'antériorité des découvertes de la science sociale. » Ce qui réduit la portée de la thèse de M. Ph. Robert, c'est — nous y avons insisté dans notre mémoire sur la Méthode des Sciences physiques (*Revue de Mét. et de Mor.*, 1899) — que le vrai inventeur d'une idée est rarement celui qui l'a exprimée le premier. D'ailleurs, la discussion n'a été aussi vive que parce que M. Ph. Robert et M. Jean Brunhes procèdent en science du même esprit, la « science sociale », telle que M. Ph. Robert la conçoit, se rapprochant beaucoup plus d'une géographie humaine élargie que d'une sociologie véritable.

gagnent ou qui possèdent : l'*économie politique* n'existe pas, complète, en dehors de la sociologie [1].

3° On peut même faire rentrer dans la sociologie des phénomènes *qui paraissent, au premier abord, de psychologie individuelle.* Ainsi certains traits de caractère du fonctionnaire s'expliquent par la forme du groupement « État », certains traits du caractère du député s'expliquent par la forme du groupement « Parlement [2] ». Si on analyse l'acte volontaire, on y trouve, non seulement, comme l'affirment les psychologues d'aujourd'hui, des tendances sensitives et des jugements de valeur, mais encore l'action du milieu social [3]. Le langage, par exemple dans sa syntaxe, reflète la forme du groupe [4]. Même certains principes qu'on regarde généralement comme inhérents à l'esprit humain — comme le principe de causalité — n'ont peut-être certains aspects que nous connaissons que parce que les hommes vivent en société [5]. Voilà la psychologie partiellement absorbée par la sociologie [6].

Tel est le vaste domaine de la sociologie au sens large. La sociologie au sens strict ne peut dès lors se distinguer que par sa méthode. Il en est d'ailleurs ainsi de la plupart des autres sciences ; par exemple, dans le domaine de la physique, qui est, au sens large, la science de la nature inerte, on distinguera une mécanique et une thermodynamique qui ont l'une et l'autre les mêmes objets, mais qui les atteignent à travers certaines conventions, postulats ou principes qui ne leur font voir qu'une tranche de la réalité. Nous voici donc amenés à l'étude de la méthode sociologique.

Principes négatifs de la méthode sociologique.

Ces principes, s'il fallait commencer par le commencement, seraient fort nombreux. Il faudrait, par exemple, rappeler avant

1. Cf. *La critique de l'économie politique de M. Simiand* : « La méthode positive en science économique », et se rappeler les tendances de l'École de Schmoller. C'est à l'esprit d'abstraction de la plupart des économistes français qu'est dû l'échec retentissant de leurs prévisions de guerre.

2. Explication tentée, après Taine peut-être, par Ed. Demolins dans *Les Français d'aujourd'hui*, Didot.

3. Voir dans la 2e partie de la présente étude des développements.

4. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales des sociétés inférieures*, Alcan.

5. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan.

6. Par contre, il n'y a rien de sociologique dans le fait que les tables de mortalité sont confirmées par les faits : le phénomène est de physiologie pure; il ne diffère pas de celui de la mortalité du bétail; il relève de la loi des grands nombres qui n'est nullement une loi des grands groupes.

tout au futur sociologue qu'il doit *éviter la passion* : danger plus redoutable ici qu'en aucune autre science. Ainsi les faits qui tendent à montrer que telle forme de propriété est caduque laisseront sceptiques ceux qu'ils menacent : on parlera, dans les milieux capitalistes, de participation des ouvriers aux bénéfices, sans songer qu'il puisse s'agir d'une participation à la possession. De même les faits qui impliquent une décadence d'un peuple, ce peuple n'y prendra pas garde : un latin admettra comme un postulat la supériorité de la civilisation intellectuelle et de la puissance de l'État; un anglo-saxon regardera comme un axiome la prépondérance de la volonté et la supériorité de la vie privée. L'esprit est la dupe de l'intérêt. Passant sous silence ces principes élémentaires, nous nous bornerons à deux séries de règles, nécessaires, non suffisantes :

1° *Acquérir l'esprit commun des sciences inductives,* c'est-à-dire :

a) *Ne pas déduire.* En d'autres termes, éviter de vouloir établir une fois pour toutes des notions générales (démocratie, famille, corporation), d'où on tirerait des conséquences, générales comme la définition, à l'aide d'une dialectique qui ne reviendrait jamais aux faits : de ce qui s'est passé à Athènes on ne peut rien prédire, parce que démocratie n'a pas le même sens dans la Cité et dans l'État, dans l'Antiquité et de nos jours, aux États-Unis ou en Chine. De même éviter de projeter dans le passé des concepts tirés du présent : ainsi on ne peut prétendre expliquer les familles primitives à l'aide des habitudes, des idées ou des sentiments d'aujourd'hui, comme le pouvoir du père ou la jalousie du mari, ni les religions anciennes par des éléments empruntés aux religions postérieures, qui ont des notions constituées de la nature et des dieux[1].

b) *Ne pas*, par contre, sous prétexte que la sociologie doit être science d'observation, *se contenter d'observer des faits en vrac :* les récits des voyageurs en pays différents insistent l'un sur le folk-lore, l'autre sur les mœurs familiales, un troisième sur la situation économique : d'où impossibilité de comparer ces pays. Un seul voyageur dans une même région décrit les conditions de l'émigra-

1. L'esprit de déduction est très fréquent aujourd'hui. C'est ainsi que les occidentaux, en construisant une Société des Nations sur le modèle anglo-saxon, ne se doutent pas toujours que les nations orientales auraient grand peine à y entrer malgré les étiquettes république, self government..., etc., qu'on essaye de leur appliquer.

tion, mais oublie celles de la natalité ou de l'éducation, qui lui sont liées et qui l'expliqueraient. De telles recherches, si copieuses qu'elles soient, sont rigoureusement sans valeur[1].

c) Enfin, *ne pas tendre à de grandes lois*, comme le passage de l'homogène à l'hétérogène (d'Herbert Spencer), ou les Trois États (d'Auguste Comte): ces synthèses sont trop vastes pour être fécondes : Comte et Spencer ont plus immobilisé que promu la science dont beaucoup les disent fondateurs.

2° *Mais ne pas emprunter les méthodes des sciences inductives qui ont un objet voisin* :

a) *La géographie humaine.* Ainsi il ne faut pas systématiquement partir d'une explication tirée du lieu et s'en contenter : les villages agglomérés ne sont pas toujours produits par la difficulté de trouver de l'eau : on se groupe aussi parce qu'on en avait l'habitude, pour des raisons proprement sociales[2].

b) *L'économie politique.* La loi de l'offre et de la demande n'est pas, aujourd'hui du moins, très discutable, mais elle n'explique pas pour quelles raisons il y a offre et demande : ces raisons se grouperaient en lois qui seules peuvent être appelées lois sociales: la loi d'airain est vraie, sauf quand les ouvriers ont reçu l'éducation sociale ou se sont trouvés dans les conditions économiques qui leur permettent de se syndiquer : ces conditions et cette éducation fournissent des lois, sociales aussi ; mais, pour les sociologues, on n'a pas le droit de qualifier de lois la règle d'airain ou la formule de l'offre et de la demande[3].

c. *La psychologie individuelle.* On ne peut expliquer complètement les courants collectifs par l'imitation[4] : les «revivals» religieux ou les « emballements » guerriers sont produits par autre chose que le verbe des meneurs : le social a sa source dans du social[5].

1. On trouve ces défauts dans beaucoup de monographies des *Ouvriers des deux mondes*, Mame, ainsi que dans certains mémoires de l'*Année Sociologique*, Alcan.

2. Cf. Henri de Tourville, dans l'*Histoire de la formation particulariste*, Didot. L'explication de la société norvégienne par l'action du lieu est un essai de géographie humaine et non de science sociale.

3. Cf. Paul de Rousiers, plusieurs livres sur les syndicats ouvriers et les syndicats patronaux; l'idée de conscience de classe n'est pas notée parmi les constituants de la forme syndicat : les raisons si finement et si solidement exposées sont presque toutes de l'ordre économique.

4. Nous faisons allusion à une hypothèse de Gabriel Tarde, dont les beaux et profonds ouvrages en général rentrent moins dans la sociologie proprement dite que dans ce qu'on appelait naguère la philosophie sociale.

5. Entrevu, déjà, à propos de la psychologie des foules, par des écrivains tels que Gustave Lebon.

Enfin, il faut *se méfier des tendances anthropologiques*. Le mot peut être pris dans deux sens. Il y a d'abord une anthropo-sociologie[1]. Il est clair que quand la science se contente des divisions en blancs, noirs, jaunes, même en Homo Europaeus et Homo Alpinus, elle reste vague. Des grandeurs comme l'indice céphalique sont trop loin des réalités psychologiques pour y correspondre autrement que de façon empirique. — Mais on peut rapprocher des anthroposociologues ceux qui veulent rendre compte des sociétés par la « race » au sens le plus étendu. C'est là encore un facteur peu explicatif. On trouve la famille patriarcale, même forme sociale, chez les Hébreux comme chez les Hindous, qui appartiennent, les premiers à la race sémitique, les seconds à la race indo-européenne; de même la cité existe chez les Phéniciens comme chez les Grecs. Inversement, des peuples qui ont certainement la même origine, comme la plupart des peuples européens actuels, ont des formations sociales différentes; ces différences ne peuvent s'expliquer par la race, puisque, en remontant assez haut, elle est la même chez tous; il faut en rendre compte par des divergences historiques sous la pression de facteurs dont les principaux sont des facteurs sociaux : la race n'est qu'un effet; c'est du sociologique répété et fixé. Loin donc que le facteur race explique les sociétés actuelles, il a besoin pour être expliqué des sociétés passées; de quelque façon qu'on la conçoive, l'anthroposociologie ne peut se substituer à la sociologie générale.

Ces critiques faites, quelle est, pour une science sociale au sens strict, la méthode scientifique?

Méthode de constitution des faits[2].

Règle fondamentale. Les faits sociaux doivent être considérés *comme des choses*, c'est-à-dire dans leurs manifestations *indépen-*

1. Les principaux écrits sont ceux de Gobineau, G. de Lapouge, etc. Voir une bibliographie de l'anthroposociologie par M. Muffang dans l'*Année Sociologique*, t. I, et suivants.

2. Nous disons de constitution et non d'observation. Cf. *Devoir et Durée*, chap. IV. M. Durkheim avait déjà noté dans ses *Règles de la Méthode Sociologique* que l'observation en sociologie pouvait avoir la richesse d'une expérience physique. C'est une des grandes lacunes de l'école issue de la Play, l'école de la Science Sociale « suivant la méthode d'observation », d'avoir gardé, en même temps qu'un titre datant de soixante-quinze ans, des habitudes scientifiques qui ne se modernisent que lentement.

dantes des variations individuelles. Cette règle dérive directement d'une définition de M. Durkheim qui peut être considérée comme la définition du social stricto sensu, celle que nous avons indiquée tout d'abord s'appliquant au social lato sensu : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure », ou encore : « qui est générale dans toute l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations[1] ».

Il en résulte quatre conséquences :

1re conséquence. — La sociologie s'appuie sur l'étude de l'habitation, du costume, des dictons, des usages, des formes linguistiques, mais surtout *du droit et des statistiques*[2].

Ce matériel, si objectif qu'il soit, a cependant besoin d'être minutieusement critiqué. C'est évident pour les faits qui concernent l'habitation, le costume, etc. Ce n'est pas moins vrai pour le droit et les statistiques.

a) *Le droit*. Car il a deux sources. Quelquefois il codifie un usage; exemple : les lois qui reconnaissent en Occident les syndicats ouvriers; c'est le cas général, surtout quand on a affaire à un droit en vigueur, sans désuétude, depuis assez longtemps; alors la science du droit et la sociologie se confondent en fait. — Mais quelquefois aussi le droit précède un usage; exemple : au début du xxe siècle les lois russes ont garanti certains droits des ouvriers avant que ceux-ci les aient réclamés; — ou même le droit va contre des habitudes; exemple : la centralisation voulue par Pierre le Grand avait pour but de lutter contre l'émiettement et l'inertie de son pays; — dans ces deux derniers cas le droit ne donne plus d'indications sociologiques directes. La critique du droit que nous réclamons doit rechercher si ses formules traduisent ou combattent des coutumes. — Enfin, il y a des cas où le droit ne donne pas d'indication du tout; certaines classes n'ont pas de droits : tels les plébéiens; certains usages, comme ceux qui réalisent la fonction éducative, ne sont pas toujours définis juridiquement. Si donc le droit critiqué nous apprend quelque chose, même critiqué, il ne peut pas tout nous apprendre.

b) *Les statistiques*. Elles n'ont pas été établies, en effet, à l'usage des sociologues. Ainsi les registres de natalité dans une ville ne

1. *Règles de la méthode sociologique*, p. 19-20.
2. *L'utilisation du droit* est l'œuvre propre de M. Durkheim et de l'*Année Sociologique*.

distinguent pas, ce qui serait souvent essentiel, les classes sociales, les professions ou la fortune. Les statistiques agricoles sont établies par les maires, témoins douteux au point de vue scientifique, et tendent au pessimisme quand elles doivent préparer des mesures protectionnistes. Les statistiques criminelles sont peu comparables entre elles, car certains parquets tendent, suivant le pays et l'époque, à correctionnaliser les crimes pour les enlever à des juges trop indulgents. Quant aux statistiques douanières, elles peuvent indiquer le dernier port de transit, mais non le port d'origine, l'entrée, non la réexportation, les marchandises sont classées du point de vue fiscal et le tout est souvent vicié par la fraude. Une critique sévère s'impose, en attendant que les pouvoirs publics fassent de la statistique un office scientifique. Et encore la statistique la plus parfaite laissera-t-elle de côté les phénomènes impondérables, comme ceux de l'invention scientifique ou du développement moral.

Même rendues correctes et complètes, les données du droit et des statistiques laissent souvent échapper des intermédiaires, nécessaires pour qu'on comprenne les causes des phénomènes. Ainsi les statistiques montrent que les suicides croissent avec l'instruction : la raison évidemment n'en est pas l'instruction elle-même, mais, ce que les statistiques n'indiquent pas, la chute des croyances religieuses ou de la cohésion familiale dont souvent l'instruction s'accompagne. Il faut donc vivifier les renseignements des statistiques et du droit par des recherches portant sur des phénomènes *directement liés*, c'est-à-dire par des recherches *en vase clos*.

2e conséquence. — D'où la nécessité de *monographies*, monographies de familles, d'ateliers, de syndicats, de pays, etc.[1]. Ce sont des études « par le dedans » ayant pour but de trouver non une masse de faits isolés, mais des doubles faits, des répercussions de faits, des faits embryons de lois, ce à quoi on arrive à l'aide d'un questionnaire dont nous donnerons plus loin un exemple[2]. Là aussi il faut critiquer. Ne parlons pas des difficultés de l'enquêteur[3]. Elles sont plus ou moins semblables à celles du chasseur ou du juge

1. L'introduction de la méthode monographique en sociologie est due à le Play; son point de vue a été développé, non sans quelque exclusivisme, par l'Ecole de la *Science Sociale* d'Henri de Tourville, Edmond Demolins et Philippe Champault.

2. Voir page suivante.

3. Cf. du Maroussem, *Les Enquêtes*, Alcan, et de nombreux renseignements dans le *Cours de Méthode* fait par M. P. Descamps sous les auspices de la Société de la science sociale (Didot).

d'instruction. Il y a là toute une technique à acquérir. Mais cette formation est secondaire. L'essentiel, c'est que la monographie, pour être scientifique, doit donner, malgré son nom, du général. Pour cela, dans le cas par exemple d'une famille paysanne, on choisira une famille moyenne d'un village moyen dans une région homogène : tâche facilitée parce que toutes les familles paysannes se ressemblent. Et c'est une statistique grossière et un aperçu des coutumes qui indiqueront, dans la région choisie, le village normal et la famille normale[1].

3e conséquence. — Aussi bien pour l'étude des documents écrits que pour les monographies sur le vif, il faut un cadre. C'est la *nomenclature.* On appelle ainsi la liste des principaux faits qui peuvent intéresser la sociologie. A titre de crible de cette nature, on peut prendre un des bons questionnaires modernes, comme ceux du Dr Albert Hermann Post[2], de M. Durkheim[3], d'Henri de Tourville[4], ou un perfectionnnement[5], ou une combinaison.

C'est une combinaison de ce genre que nous allons donner ici : elle s'inspire surtout, dans le fond, de Ph. Champault, dans la forme, de H. de Tourville, dans des détails essentiels, de E. Durkheim.

Éléments analytiques d'un peuple.	I. Le peuple dans le présent.	1° Le peuple sur son territoire national. { A. La vie privée. B. La vie publique.
		2° Le peuple hors de son territoire national.
		3° L'action de l'étranger sur le peuple.
	II. Histoire du peuple.	En tenant compte des mêmes éléments, tour à tour éclairant le passé par le présent et expliquant le présent par le passé.

1. M. Durkheim a d'excellentes pages sur la distinction du normal et du pathologique (*Règles de la Méthode sociologique*).

2. Qui a servi à l'enquête sur les indigènes d'Afrique et d'Océanie mise en œuvre par M. S. R. Steinmetz.

3. C'est la table analytique des matières des dernières *Années Sociologiques.*

4. Voir la série d'articles inaugurale de la revue la *Science Sociale* : « La science sociale est-elle une science? » Le développement donné par Henri de Tourville à sa nomenclature a fait croire à beaucoup de ses disciples qu'elle était la totalité de la méthode. Elle n'en est en réalité qu'une partie, et des moins originales; nous verrons plus tard que l'essentiel est ailleurs.

5. Par exemple les perfectionnements à la table d'Henri de Trouville par Philippe Champault, *Science Sociale*, fasc. 76.

Les anormaux dans les deux cas.

Voici quelques détails sur les divisions A et B. (Vie privée et vie publique.)

A. *Vie privée* (D'une famille moyenne, d'un endroit moyen, dans une région définie. Sous le nom de famille, distinguer la société domestique de la société conjugale, la première pouvant contenir plusieurs fois la seconde).

1° *Fonction de la famille.*

2° *Ses membres* (Chef de communauté ou père, mère, enfants, enfants mariés demeurant au foyer, émigrants dans leurs rapports avec le foyer, célibataires demeurant au foyer, domestiques, vieillards, infirmes). Leur fonction dans l'administration de la famille, suivant ses six éléments : prévoyance, organisation, éducation, commandement, coordination, contrôle[1].

3° *Ses moyens d'existence* fournis par :

a) Le lieu (sol, sous-sol, atmosphère ; productions végétales et animales).

b) Le travail, généralement manuel, de ses différents membres, étudié dans :

Son personnel.
Son objet.
Son atelier.
Son outillage.
Son opération.

c) La propriété :

Immobilière.

Composition des biens ;
Mode de possession (possession complète, fermage, etc.).
Subventions (droit de pêche, etc.)
Transmission des biens.
Mobilière (animaux domestiques, instruments de travail, meubles proprement dits, objets personnels, titres).

d) Le salaire :

Entente sur le salaire.
Objet du salaire (en nature, en argent).
Mesure du salaire (à la journée, aux pièces, avec prime ou participation aux bénéfices).

1. Emprunté surtout à M. Henri Fayol : *Administration Industrielle et Générale*, Dunod et Pinat, éditeurs.

e) L'épargne :

Objet de l'épargne (en nature, en argent).

Aides de l'épargne (assurances, etc.).

Emploi de l'épargne.

4° *Son mode d'existence*, (c'est-à-dire ce qu'il y a de périodique dans sa façon de vivre) :

Nourriture.

Habitation.

Vêtements.

Hygiène.

Distractions.

5° *Ses phases d'existence* (c'est-à-dire les événements essentiels, mais uniques ou rares, qui la concernent).

Phases normales :

Origines de la famille.

Conditions du mariage.

Naissance des enfants.

Éducation des enfants.

Établissement des enfants, etc.

Phases pathologiques :

Maladies.

Chômage, etc.

Les phases de l'existence, en montrant comment la famille réagit dans les crises, seront la donnée essentielle quand il s'agira d'en déterminer le type[1].

6° *Les liens avec les autres groupements.*

B. *Vie publique*[2].

Groupements du travail.

a) *Production.* Ce sont[3] :

Suivant les *espèces* du travail : les groupements en vue de la simple récolte, de la fabrication, du commerce, etc.

1. Ph. Champault. Le tableau précédent corrige ce qu'il y avait de trop manifestement géographico-économique dans la nomenclature de Henri de Tourville. D'après M. Champault, tout groupement doit être étudié avec ses six éléments analytiques, les phases d'existence seules ayant peut-être un moindre intérêt que dans la famille.

2. Dans chaque cas, considérer les six éléments analytiques. Du reste les moyens et modes d'existence peuvent ne pas être matériels; exemple : une société scientifique: ses moyens d'existence sont, avant tout, les efforts intellectuels de ses membres, son mode d'existence, leurs procédés de recherches.

3. Cette distinction des espèces, formes et régimes du travail est empruntée à l'*Année Sociologique*.

Suivant les *formes* du travail : les groupements constitués en petit atelier, en grand atelier, etc.

Suivant les *régimes* du travail : corporation, coopération, usine capitaliste, etc.

b) *Répartition*. Ce sont :

Pour la répartition *normale* :

Les groupements privés :

Organisations ouvrières (spécialement les syndicats);

Organisations patronales (notamment les cartels, mais uniquement en tant qu'organes de défense d'intérêts) et, par extension, les classes économiques (avec des sous-classes) : classe ouvrière, classe patronale.

L'action de l'État (municipalités, nations, etc.) :

Dans la fixation des salaires, l'organisation des assurances, les lois en général;

Dans l'établissement de monopoles ou de quasi-monopoles (gaz, etc.; cartes de pain, etc.).

Pour la répartition *pathologique* :

institutions de bienfaisance, privées ou publiques (de corporations, d'état, etc.).

Groupements spirituels.

Ce sont les groupements comme les universités, les ateliers de peintres, les écoles de musiciens, tout spécialement les groupements religieux.

Remarque 1. — Les universités (auxquelles on assimilera les sociétés scientifiques), sont ici considérées comme foyers de recherches. L'école professionnelle doit être rangée à côté des phases de l'existence de l'industrie correspondante. L'école, comme établissement d'éducation générale, peut être rattachée aux phases d'existence de la famille.

Remarque 2. — Dans les groupements religieux, les moyens et le mode d'existence se ramènent à deux divisions :

Doctrine. Représentation des êtres naturels ou surnaturels.

Dogmes.

Mythes.

Croyances populaires.

Rites. Culte proprement dit.

Pratiques populaires.

Séparer les faits de magie.

Groupements de la vie publique proprement dite.

Ce sont les groupements concentriques :

Voisinage.

Commune rurale. Cité.

Pays (au sens de pays de Caux).

Région naturelle (comme littoral français méditerranéen).

Etat.

Empire (au sens d'Empire britannique).

Sociétés d'États ou d'Empires.

Pour chacun on étudiera les six éléments analytiques sous la forme suivante :

a) Fonction.

b) Participants avec leur rôle administratif.

c) Moyens d'existence (avec budget des recettes).

d) Mode d'existence (avec budget des dépenses).

e) Histoire.

f) Liens avec d'autres groupements.

4e conséquence. — A la nomenclature il faut ajouter une *classification* des types sociaux. Les faits que donnent les nomenclatures servent entre autres fins, en effet, à élaborer des lois. Pour qu'une loi soit générale, les faits qui l'appuient n'ont pas besoin d'être pris dans de nombreux types; une foule d'observations empruntées à un type unique ne valent guère plus qu'une seule, tandis que quelques remarques dans les types les plus divers sont d'une singulière portée. Qu'importent mille preuves de l'amour du home chez les ouvriers, si ces ouvriers sont tous des américains; dix observations d'intérieurs ouvriers sont bien plus révélatrices s'il y a, à côté d'un américain, un anglais, un français, un italien, un russe, un hindou, un japonais, un chinois. D'où la nécessité d'une classification, même provisoire, avant la recherche des lois. Les classifications sociales sont nombreuses[1]. Nous citerons celle de A. Sutherland[2], celle de A. Vierkandt[3], celle d'Edmond Demolins[4], simpliste à coup sûr, mais dont la guerre a fait apparaître la profondeur, et dont nous nous proposons de publier bientôt une sorte de refonte. En attendant, voici une ébauche un peu sommaire :

1. Cf. une étude d'ensemble de M. Steinmetz dans l'*Année Sociologique*, t. III.
2. Dans *The Origine and Growth of the moral instinct*, 1898.
3. Dans *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896.
4. Dans la *Science Sociale*, 10e fasc.

1° *Groupements de la vie privée*[1].

A. — *Société domestique surpassant en étendue et généralement en importance la société conjugale* (l'individu annihilé devant le groupe préexistant qui l'empêche d'agir avec initiative et de former des groupes nouveaux).

a) *Clan.* — Le clan est un groupe d'individus qui se regardent comme issus d'un même ancêtre, souvent mythique, quelquefois sous humain (Ex. : clans totémiques en Australie; clans non totémiques dans la Nouvelle Écosse de naguère).

b) *Communauté agnatique.* — Communauté comprenant des branches collatérales (Ex. : zadrouga slave).

c) *Famille patriarcale.* — Communauté agnatique marquée par le pouvoir multiple et absolu du père (Ex. : ancienne famille romaine, famille chinoise actuelle).

(avec des formes de transition.)

B. — *Société domestique confondue avec la société conjugale.*

a) *Familles issues de la décomposition des grandes communautés* et gardant l'esprit communautaire (Ex. : famille russe actuelle).

b) *Familles issues d'anciennes familles du nord* (Scandinavie, Germanie) et ayant, contrairement aux communautaires, le sens de l'initiative responsable et de l'action concertée (Ex. : Famille norvégienne ou anglo-saxonne ou française, surtout dans le nord d'aujourd'hui).

trois formes principales :

Double ménage, celui du père et de l'héritier associé (Ex. : Plaine saxonne).

Simple ménage avec droit d'aînesse (Ex. : noblesse anglaise).

Simple ménage avec partage égal (Ex. : Amérique).

2° *Groupements de la production.*

A. — Suivant les *espèces* du travail (classement d'après la technique), groupements en vue de :

a) La simple récolte.

b) L'extraction (y compris la culture).

c) La fabrication.

d) Les transports.

e) Le commerce.

1. Ces trois tableaux ont été publiés presque tels quels dans le livre que nous avons écrit en collaboration avec M. Paul Vanuxem, *Essai sur la conduite des affaires et la direction des hommes*, Payot, 1919.

f) La banque.

B. — Suivant les *formes* du travail (classement d'après l'atelier), groupements constitués en :

a) Communauté ouvrière (de travail ; c'est-à-dire : on travaille en commun, quel que soit le mode de possession).

b) Petite industrie domestique, principale ou accessoire.

c) Petit atelier patronal.

d) Grand atelier patronal, manufacture ou machine facture.

C. — Suivant les *régimes* de travail (classement d'ordre commercial et financier).

a) Communauté ouvrière (de possession ; c'est-à-dire : on possède en commun, quel que soit le mode de travail).

b) Corporation (comme les corporations du moyen âge).

c) Coopération (comme dans les coopératives de production d'aujourd'hui).

d) Fabrique collective (le patron possède outils et matières premières et fait travailler à domicile).

e) Usine capitaliste.

f) Cartell, trust ou comptoir.

3° *États.*

1° Une première classification rapproche les pouvoirs publics des organisations domestiques.

Vie publique extension de la vie domestique.

a) Assez rare chez les communautaires (série γενος, phratrie, tribu, cité grecque).

b) Plus fréquent chez les issus de Scandinaves ou de Germains, à cause de la souplesse de la famille (les pouvoirs publics naissent d'associations de familles de ce type en vue d'un but déterminé ; origine anglo-saxonne du parlementarisme et du fédéralisme modernes.

Pouvoirs publics hétérogènes et superposés aux groupes élémentaires.

a) Fréquent chez les communautaires (Ex. : Mandchoux en Chine, Tatars en Russie).

b) Rare chez les issus de Scandinaves ou de Germains (le paysan saxon en Angleterre évince vite la noblesse normande).

2° Une deuxième classification dérive de la *fonction dominante* de l'État et aboutit à cette division :

A. — *États où le pouvoir vient d'en haut :*

a) États à fonction militaire. Genre inférieur, pouvoir du chef limité par celui des guerriers (Ex. : Masaï d'Afrique). — États guerriers agriculteurs en période de communications lentes, pouvoir du chef limité par celui des féodaux. — États guerriers agriculteurs grands et unifiés, pouvoir absolu (Ex. : Louis XIV).

b) États à fonction militaire commerçante. — Caravaniers, monarchies absolues (Ex. : Arabes). — Commerçants avant tout, militaires à l'occasion, oligarchies fortes (Ex. : république de Venise).

B. — *États où le pouvoir est diffus dans l'ensemble des habitants.*

a) États formés principalement d'agriculteurs (et dans le cas où les agriculteurs ne sont pas soumis à des conquérants, tels que les Turcs, qui constituent seuls les pouvoirs publics). Pouvoir collectif direct quand l'État est petit (Ex. : république primitive de Rome), représentatif quand il est grand (Ex. : l'Angleterre après le Moyen âge).

b) États formés principalement d'industriels, pouvoir des groupements corporatifs (Ex. : Florence), avec influence croissante de l'élément ouvrier au fur et à mesure que le nombre des ouvriers augmente.

c) États modernes, à la fois agricoles, industriels et commerçants, différenciés, suivant leur histoire, en États anciennement militaires, parlementarisme naissant (Ex. : Allemagne) et en États anciennement agricoles, parlementarisme ancien (Ex. : Angleterre ou États-Unis); type intermédiaire : France. Autre différenciation, superposée à la première, suivant le degré du développement industriel; pouvoir, quand l'industrie est très développée, des groupements de la production (décadence de la représentation géographique au profit de la représentation des métiers) avec croissance régulière de l'influence démocratique (Ex. : les grands États occidentaux depuis la guerre.

Ces règles s'appliquent aux documents du présent. Rien ne s'oppose à ce qu'elles s'appliquent aux faits anciens. L'histoire peut être considérée en effet comme sociologie du passé. Il suffit d'en éliminer, d'une part les sciences préparatoires à l'histoire proprement dite, archéologie, paléographie, etc., d'autre part l'étude des grands mouvements scientifiques, artistiques, religieux, qui ne sont

pas périodiques, ne peuvent être dès lors soumis à des lois, et, pour cette raison, doivent être nommés constituants de l'évolution irréversible. Ce qui reste, l'histoire-sociologie, doit être soumise à trois règles nouvelles, que nous nous excusons de donner avec tant d'assurance, n'étant pas historien nous-mêmes. Mais il nous semble, à la suite de la précédente analyse, qu'on peut extraire de l'histoire, telle qu'elle était comprise naguère, une véritable sociologie qui par suite rentre dans le domaine des sociologues.

1° Il faut voir *tous* les faits d'un pays et d'une époque, à l'aide de la nomenclature précédente, et non pas un choix arbitraire, soit de faits politiques (c'était naguère le cas général), soit de faits religieux (c'est le cas de la « *Cité Antique* » de Fustel de Coulanges), soit de faits de psychologie personnelle (c'est le cas des « *Origines de la France contemporaine* » de Taine).

2° Il faut juger si les documents ainsi recueillis sont *généraux*. Exemple : la misère sous Louis XIV a-t-elle été un fait commun ou exceptionnel? On s'en assurera par recoupement. Ainsi on cherchera si la population s'est accrue plus vite que les subsistances, on étudiera les transports, on s'informera des salaires, du prix du blé, des impôts... etc., et on verra si ces chiffres corroborent les « Mémoires des intendants pour l'éducation du duc de Bourgogne ». C'est la meilleure *critique du témoignage en quantité*.

3° Il faut reconnaître le *sens* qu'on attribuera à ces documents. Cette *critique de l'interprétation* est la plus difficile. On peut s'en tirer, plus ou moins, à deux conditions :

a) Comparer la société étudiée à une société actuelle analogue. Cette analogie nous sera suggérée par une classification sommaire. Ainsi la Révolution française pourra être mieux comprise à partir d'une des révolutions dont nous sommes témoins, le culte des ancêtres chez les Romains, à partir du culte des ancêtres chez les Chinois. Mais cette comparaison est toujours dangereuse, et elle est parfois impossible : ainsi les Féodaux d'Occident n'ont plus leurs équivalents aujourd'hui même au Ouadaï.

b) L'historien doit entrer dans la peau de ses héros : Thiers doit se faire Napoléon, Taine doit se faire Robespierre, les libre-échangistes doivent se supposer Colbert : au fond l'homme du passé ne peut être jugé que par ses pairs : c'est ce qui rend *l'histoire parfaite presque impossible*, surtout quand on a à reconstituer les actes des hommes de génie.

Les faits étant dégagés — plus ou moins bien — par tous ces moyens, il reste à en tirer les lois ou à y lire des types.

Méthode d'établissement des lois.

La sociologie, qui est trop récente et ne sera jamais assez mathématique pour être inductive-déductive à la façon de la physique moderne, peut rarement procéder par développement d' « incepts » [1]; elle doit se contenter, le plus souvent, d'employer les règles de Stuart Mill, ou du moins les trois premières.

1re Règle : Concordance. — Deux phénomènes coexistent : ils ont chance d'être liés par un rapport causal.

Exemples : la cité marchande et la république oligarchique vont ensemble; les familles communautaires et les états autocratiques également; la morgengabe et la communauté de biens aussi; c'est qu'il y a entre elles quelque lien nécessaire.

Mais ce lien nécessaire apparaît mal : cette règle donne des probabilités sans certitude : elle sert de piste au début d'une recherche.

2e Règle : Différence. — Un phénomène, en apparaissant ou en disparaissant, entraîne l'apparition ou la disparition d'un autre : ils sont sûrement liés par un rapport causal.

Exemple : l'introduction des chemins de fer dans les lieux écartés est suivie de la chute des industries domestiques, elle en est la cause; la race et la formation sociale ne sont pas liées, puisque la famille patriarcale existe chez des races différentes; ce qu'on prend pour le prix d'achat de la fiancée est en réalité le prix des enfants futurs, car il est quelquefois payé, non en bloc au mariage, mais par parties à la naissance de chaque enfant.

Règle irréprochable, mais rarement applicable, les causes qui apparaissent ou disparaissent d'un coup étant rares dans le monde social.

3e Règle : Variations concomitantes. — Quand deux phénomènes varient en même temps, ils sont liés par un rapport causal.

Exemple : les salaires varient, toutes choses égales d'ailleurs, avec la durée de l'apprentissage ou les qualités morales exigées de

1. C'est le nom que nous avons donné aux grands « principes » physiques, comme la « théorie » des ondes ou la « loi » de la gravitation. *Devoir et Durée*, chap. III.

l'ouvrier, preuve qu'ils en sont le résultat; les idées égalitaires croissent, sous les mêmes restrictions, avec la concentration urbaine et la facilité des communications, preuve qu'elles en sont le produit; le protectionnisme dans un pays appelle le protectionnisme chez ses voisins, puisque les tarifs douaniers ont crû dans les toutes dernières décades qui ont précédé la guerre; l'exécution testamentaire du Moyen Age n'est pas l'origine du testament moderne, car elle n'a coexisté qu'avec le testament *ex re certa* pour régresser sans cesse avec l'apparition et le développement de l'héritier universel.

Les variations concomitantes sont le procédé de prédilection de la sociologie, à cause de la complexité de la plupart des faits sociaux, dont la grandeur varie sans qu'ils disparaissent jamais [1].

La quatrième règle de Stuart Mill, la règle des résidus (supprimez toutes causes connues et leurs effets, l'effet résiduel donne la cause inconnue), qui suppose une connaissance de tous les facteurs, et avec une rigoureuse précision, est à peu près sans usage dans la science sociale.

Méthode d'établissement des types.

Il semble que les types se lisent dans les monographies. Ce n'est pas tout à fait exact, car une monographie dit trop; celle d'un paysan charentais donne, en même temps que les caractères fondamentaux du paysan charentais, les influences des conditions géographiques, ou techniques, ou sociales générales, — géographiques, le pâturage, techniques, les procédés modernes pour faire le beurre et l'exporter, sociales générales, la participation à des coopératives de fabrication et d'exportation.

Il faut donc :

1° Amasser les matériaux qui serviront à bâtir le type, et cela par des *monographies*.

2° *Connaître les principales lois géographiques*, etc., qui jouent en lui, et en éliminer l'action.

Les résidus sont les caractéristiques du type, celles qui subsistent, en quelque milieu que le type soit brusquement transplanté; elles décèlent alors, comme dans le monde biologique, une sorte de causalité finale qui amène le groupement à se reproduire,

1. Cf. Durkheim. *Règles de la méthode sociologique*, chap. VI, notamment p. 158 et suiv. (sur les variations concomitantes).

malgré la diversité des circonstances extérieures, suivant un modèle à peu près invariable [1].

Telles sont les manières d'obtenir des relations de cause à effet. Mais de quelle causalité s'agit-il? Les lois et les types relèvent de deux causalités nettement différentes. Il y en a peut-être d'autres. Il faut approfondir encore la question. Nous y serons amenés par trois remarques, qui nous montreront combien la recherche de la causalité, si simple qu'elle semble dans les précédents résumés, est en réalité délicate et incertaine : nous y ferons en forme la critique de la causalité efficiente, implicitement on y lira celle de la causalité finale.

1re remarque. — Quand les méthodes précédentes nous indiquent entre deux phénomènes un rapport causal, elles ne nous disent pas si le phénomène A est effet du phénomène B, ou inversement, ou bien si A et B ne sont pas effets d'un troisième phénomène C. La difficulté peut être partiellement résolue par la méthode monographique qui fait pénétrer plus intimement dans les répercussions des faits. Ainsi il y a émigration à partir des petits domaines des Pyrénées et des petits domaines de la Norvège : lien causal à la fois manifeste et mal expliqué; des monographies expliquent. Elles montrent le facteur éducation en jeu; chez les peuples habitués à s'appuyer sur une communauté, c'est une émigration pauvre avec esprit de retour : cas de la Vallée d'Ossau [2]; chez les gens élevés pour ne compter que sur eux-mêmes, c'est une émigration hardie sans esprit de retour : cas des fjords norvégiens [3]. La monographie cependant n'est pas toujours possible, et la divination qu'elle procure parfois n'est donc pas garantie.

2e remarque. — Ces méthodes ne nous disent pas si une cause reconnue est seule cause du phénomène étudié. C'est qu'en sociologie, où les observations ne sont pas toujours mesurables, on ne peut pas, comme en astronomie, mesurer l'effet présumé et la cause présumée, et vérifier si les deux nombres qui les expriment sont égaux. Par exemple, l'abaissement du bien-être des paysans après la Renaissance est-il dû uniquement à l'accroissement des impôts? ou aussi à la loi d'airain, la population ayant augmenté

1. Cf. la préface de M. P. Descamps au recueil des *Répercussions sociales* d'Ed. Demolins.
2. Cf. Butel, *La Vallée d'Ossau.*
3. Cf. Paul Bureau, Le paysan des Fjords de Norvège, *Science Sociale*, fascicules 19, 20, 21.

pendant que le revenu de la terre restait fixe? ou encore à l'augmentation des fermages que les nouveaux riches substituaient ou superposaient aux simples droits féodaux? ou à d'autres causes que nous ne décelons pas? On peut augmenter le nombre des causes certaines en augmentant le nombre des cases de la nomenclature dont on se sert pour analyser une société, on n'est jamais sûr cependant d'avoir épuisé le réel.

3e remarque. — Enfin, les lois du type des lois physiques sont relativement rares en sociologie; nous avons eu beau créer des cadres qui les moulent à cette image, la réalité est rebelle à nos cadres. Cela tient à deux raisons principales : *a*) Dans les types familiaux compliqués, les causes doivent être recherchées, non seulement dans les faits intérieurs à la famille telle qu'on l'observe actuellement, mais dans le reste de la société et dans les influences ancestrales : tâche pratiquement impossible. *b*) Il y a en l'homme des besoins primordiaux et indépendants, se nourrir, élever ses enfants, assurer sa vie morale... etc., d'où des domaines de l'activité humaine qui n'influent les uns sur les autres que fort peu, dont chacun se développe suivant sa causalité interne, où par suite le règne de la loi est extrêmement restreint. Donc ici, non seulement les lois, au sens où on prend le mot en physique, échappent à l'investigation du savant, mais souvent encore elles n'existent pas en elles-mêmes[1]. Faut-il remplacer le déterminisme par un finalisme? Mais la causalité finale, au sens où on l'entend quand on parle de types, ne suffit pas à rendre compte de ces besoins, car au fur et à mesure qu'ils se satisfont, ils se développent suivant une évolution qu'il ne semble pas possible de prévoir.

Pour dire le dernier mot de la vie sociale, il n'existe donc pas de causalité mécanique, si compliquée qu'elle soit. Il n'existe pas non plus de causalité finale qui répèterait les mêmes types sans aucune retouche. Il existe une causalité nouvelle dont il faut établir la nature. Sans cet approfondissement, aucune recherche positive n'aurait son sens plein. Voilà la question transposée. Au problème scientifique s'ajoute un problème philosophique, et c'est la solution scientifique qui le pose en reconnaissant sa propre insuffisance.

J. Wilbois.

(*A suivre.*)

1. Cf. Ph. Champault, Étude du groupement à partir de la fonction. *Science Sociale*, fasc. 88.

LA NAISSANCE ET LA MORT[1]

Il est incontestable que le problème de la naissance et de la mort préoccupe le sens commun, ou plutôt que les termes de naissance et de mort enferment des problèmes et des préoccupations spéculatives.

Que concernent ces termes? Le commencement et la fin de l'homme? De quel homme? De l'organisme humain? Non pas! On se contente de savoir que certaines transformations biologiques amènent la constitution d'un organisme, lequel, après avoir vécu, se dissout. On se résigne très bien à n'avoir là-dessus que des notions très vagues. Ce qui intéresse, c'est seulement la question de savoir quels sont les rapports de durée de l'organisme avec l'activité spirituelle. Commencent-ils et finissent-ils en même temps?

Nous voudrions ici : 1° démêler quelles sont, relativement à ces préoccupations, les croyances du sens commun, isoler dans chaque groupe de croyances le noyau spéculatif qui est censé les soutenir, éprouver la valeur de ce noyau, et pour cela nous placer à l'intérieur de ces croyances et voir si nous nous y trouvons à l'aise; dans le cas où cela ne serait pas, en chercher la raison, et montrer que

1. Nous reproduisons, sans y introduire d'autres modifications que des corrections de pure forme, portant notamment sur la ponctuation, sur les abréviations, sur quelques mots oubliés, des pages écrites par Georges Siméon quelques semaines avant sa mort. Commencé aux armées, cet article sur *La Naissance et la Mort* fut continué par l'auteur pendant sa douloureuse maladie. L'excès des souffrances ressenties ne lui permit pas malheureusement d'en achever la rédaction : quelques paragraphes de la première partie semblent avoir été seulement esquissés; de la troisième partie nous ne possédons qu'une ébauche, un plan, il est vrai assez complet. Mais la seconde partie est entièrement achevée, et Georges Siméon la considérait lui-même comme telle. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à publier l'étude tout entière; elle était, dans la pensée de l'auteur, arrivée à son terme; la suite des idées en est claire, et sans aucune solution de continuité. Il n'y manque que la dernière main et, pour la dernière partie, un développement plus ample et plus riche des idées secondaires qui, d'après le plan que nous possédons, se laissent du reste deviner aisément.

celle-ci n'est autre que l'adoption tacite d'une métaphysique réaliste; montrer par suite que toutes les transformations philosophiques que l'on pourra faire subir au sens commun n'éclairciront pas la question, si l'on ne change pas de terrain; — 2° montrer comment, en se dégageant du point de vue réaliste, on abandonne d'un seul coup tous ces pseudo-problèmes, chercher quels sont les problèmes réels, ceux qui offrent quelque consistance, et tenter d'en esquisser si possible la solution; — 3° montrer enfin comment, le plus naturellement du monde, les problèmes factices en sont venus à masquer les problèmes réels, et comment les solutions qui leur sont apportées contiennent le pressentiment confus des solutions véritables.

Ainsi nous aurons fait œuvre philosophique, puisque nous aurons successivement dévoilé, remplacé, expliqué les illusions de la conscience commune.

I. — Les pseudo-problèmes.

Ce qui est commun à toutes les croyances, c'est l'admission, à côté de l'organisme et faisant partie du même monde, d'une autre chose dont la réalité est incontestable : l'esprit; en outre elles reconnaissent toutes la soudure intime, la pénétration de ces deux choses. — Mais dès qu'il s'agit de déterminer les rapports de durée, les divergences se font jour. Il est évident du reste que ces rapports dépendent de la nature attribuée à ce *quelque chose* qui est l'esprit, et que les deux questions n'en font qu'une.

A examiner les choses en gros, on peut distinguer trois groupes de croyances. 1° Les uns croient que l'esprit est quelque chose d'étroitement subordonné au corps, et qu'il ne peut que commencer et finir avec lui. 2° D'autres croient que l'esprit, bien que lié en fait au corps, peut jouir d'une existence indépendante, et en jouit en effet après la dissolution de l'organisme. 3° D'autres enfin, sans avoir de croyances bien précises, estiment sans doute que l'esprit est quelque chose de tout à fait différent de l'organisme, mais que néanmoins il n'en est pas assez indépendant pour pouvoir s'en passer : il disparaît donc probablement avec lui.

Mais en réalité ce troisième groupe de croyances est inexistant; si l'on interroge ceux que l'on croyait en faire partie, on les amène

vite à l'une ou à l'autre des deux solutions précédentes : en examinant le degré de dépendance par rapport à l'organisme qu'ils attribuent à l'esprit, ils renoncent vite à leur probabilité : c'est le groupe des gens qui n'ont jamais réfléchi à la question Il ne subsiste donc en somme que deux groupes adverses.

Les affirmations vagues autour desquelles ils se rangent sont moins des propositions logiques que des formules, des étiquettes enveloppant tout autre chose que des éléments spéculatifs et philosophiques. Elles impliquent : 1° des réactions affectives multiples; 2° des croyances morales ; 3° des préoccupations confessionnelles et même politiques.

Bref on adhère toujours à l'une ou à l'autre de ces deux croyances *contre l'autre* ; le sentiment de cette hostilité est sans cesse présent. La vie affective et la vie sociale entretiennent ce heurt à tous les instants. Plus on va, plus elles s'emplissent de préoccupations étrangères à la spéculation. Nous en avons la preuve manifeste dans ce fait que c'est toujours le problème de la mort dont il est question, alors qu'au simple point de vue spéculatif celui de la naissance est tout aussi intéressant, et dans ce fait aussi que des quatre solutions logiquement possibles : pas de commencement, mais une fin, — ni commencement, ni fin, — un commencement, mais pas de fin, — un commencement et une fin, — les deux dernières sont seules à grouper réellement des adhésions : l'existence *avant* est volontiers sacrifiée par tout le monde; comme elle n'intéresse pas l'être agissant et sensible, on se met très bien d'accord pour s'en passer.

Il est par suite très difficile, dans les croyances du sens commun, de retrouver le véritable noyau spéculatif qui vraisemblablement doit être très pauvre. S'ensuit-il que l'entreprise soit inutile? Non pas. Le sens commun reçoit ce noyau spéculatif de spéculations antérieures, philosophiques et scientifiques, ou prétendues telles, et de conceptions religieuses qui sont parfois des vulgarisations et des adaptations de la philosophie, et assurément ces idées philosophiques et ces conceptions religieuses sont l'épuration, la transformation du sens commun, la critique de ses premières données. La raison ne s'éveille pas philosophique; elle est d'abord spontanée, posant des questions et y faisant des réponses. La philosophie assurément n'est pas le prolongement du sens commun, mais elle le suppose, car il n'y a qu'une raison. Et s'il arrive parfois que le sens

commun a l'air de recevoir tout fait le contenu spéculatif de ses croyances, c'est là une illusion : il les retraduit en son langage, comme il en ignore le sens véritable, il leur confère son sens à lui : celui que découvre la raison spontanée. Avant de les saisir comme philosophiques, il est obligé de les replacer sur son terrain à lui. C'est donc bien des croyances du sens commun qu'il faut partir.

Examinons d'abord le noyau spéculatif du premier groupe de croyances. On peut l'énoncer ainsi : l'esprit est une sorte de lueur qui accompagne les réactions cérébrales. Il vit d'une réalité atténuée comparativement à la réalité *pleine* du corps. Il commence donc avec le corps et il finit nécessairement avec lui.

Cette thèse se heurte à des difficultés insurmontables. En voici une. Considérons la forme la plus élémentaire de la pensée et comme son vêtement : la conscience. La conscience, c'est l'existence pour moi. C'est donc grâce au corps et par lui seul que s'opère le passage, pour mon corps lui-même et pour toutes choses, de l'existence en soi-même à l'existence pour moi. Et c'est ici que l'imbroglio commence.

Je considère d'abord *mon corps*. — Comment, par la seule vertu de phénomènes mécaniques, de réactions chimiques, etc., réussit-il à se créer non point d'autres phénomènes, d'autres réactions du même genre existant aussi en elles-mêmes, mais *une nouvelle manière d'existence* de ces phénomènes eux-mêmes? L'existence en soi tirerait-elle donc de son sein une existence qui est sa propre négation : l'existence non en soi, mais pour moi?

Il y a plus : cette existence en soi prétend se maintenir telle quelle au sein même de l'existence pour moi, laquelle cependant doit être tout entière et dans toutes ses parties pour moi. Mais non! il paraît que le corps pour moi, c'est le corps en soi lui-même : je saute hors de mes muscles; je m'évade de ma main pour aller toucher le réel.

Et il m'est impossible de faire autrement, car si je dis : les phénomènes du corps en soi sont la cause de l'apparition de l'image consciente de mon corps, — qui me garantit que cette image en est bien une, puisque, l'original par définition m'échappant, cette prétendue image est tout pour moi et que pour moi, qui ne puis sortir de moi-même, elle est le réel même, qui dès lors n'existe plus en soi? C'est donc la conscience qui devient le point de départ, le donné, — au delà duquel on ne remonte pas.

Je considère maintenant *les autres choses*. La question va ici s'embrouiller encore davantage. — Les autres choses, grâce à mon corps, passent de l'existence en soi à l'existence pour moi. De quelle manière? Elles provoquent dans mon organisme en général et dans mon système nerveux en particulier des modifications qui engendrent la conscience du monde. Mais de deux choses l'une. Ou bien j'ai conscience de ces modifications, et j'ai devant moi un spectacle cérébral; alors par quel miracle en ferai-je sortir le spectacle du monde, même en supposant que mon cerveau puisse se donner conscience de lui-même? — Ou bien je n'ai pas conscience de ces modifications, mais je vois, touche et entends les objets en eux-mêmes, tels qu'ils sont, dans l'espace en soi. De même que mon corps a la propriété de passer de l'existence en soi à l'existence pour moi, de même aussi les autres choses; mais alors à quoi me sert mon corps? Dans l'un des deux cas, il y a pour moi impossibilité de sortir de mon corps; dans l'autre, impossibilité d'y rentrer. — Et nous n'avons parlé que de la conscience pure et simple. Que serait-ce si nous abordions les formes les plus complexes de la vie spirituelle?

Il existe une autre catégorie de difficultés. Lorsque je dis : avant la naissance, c'est le rien, le néant; après la mort c'est encore le néant; qu'est-ce que j'entends par là? Aucun concept n'est plus entaché de relativité que le concept de néant. Le néant est l'opposé de quelque chose; c'est la conscience de l'absence momentanée de quelque chose. Mais cette conscience n'est pas rien. En réalité, je conçois le néant comme la conscience indéfiniment persistante de l'absence de la vie, conscience qui implique bien par ailleurs le sentiment de sa présence. Le néant est l'état de celui qui sent la vie continuer sans lui. Donc, en disant que le néant m'a précédé et qu'il me suivra, je m'imagine existant avant et après, mon existence consistant dans la conscience que je prends de ne pas vivre tel que je vis actuellement, dans la conscience de l'absence de la vie actuelle. C'est une façon comme une autre de me conférer l'immortalité. Et cela revient à dire que le rien de pensée ne peut être pensé qu'en étant quelque chose. Quant au néant qui n'existerait pas pour moi, il n'existerait pas non plus comme néant. C'est un mot, un son : *flatus vocis*.

Ainsi d'une part, parce que j'ai voulu tout faire reposer sur le corps, je me prive soit du monde, soit du corps lui-même. — D'autre part, en prétendant me plonger dans le néant, je me suis en réalité

prolongé moi-même indéfiniment dans le temps : malgré moi je me spiritualise et je m'immortalise. Pourquoi dès lors ne pas pénétrer d'emblée dans le *deuxième groupe de croyances*?

Le noyau spéculatif propre à ce second groupe peut s'exprimer brièvement de la manière suivante. L'activité spirituelle n'est aucunement le produit de phénomènes corporels. Elle est au contraire, directement produite par une chose qui ne présente aucun des caractères du corps, et que nous appelons l'âme. Il est donc normal que la dissolution corporelle n'entraîne pas la disparition de l'activité spirituelle puisque, de celle-ci, elle n'atteint pas le support producteur.

Seulement cette nouvelle thèse se heurte, elle aussi, à d'insurmontables difficultés. Les premières concernent la nature même de *la chose âme*. Cette chose est faite de la négation des caractères corporels : elle n'est pas étendue, elle n'est pas composée. Sa nature, simplement négative, ne présente aucune consistance : elle consiste en une série d'exclusions. Que lui reste-t-il comme contenu positif? Les seuls caractères qui appartiennent aux choses, à toutes les choses, et qu'elle partage par conséquent avec le corps, à savoir d'être quelque part (ne dis-je pas en effet qu'elle est dans le corps et qu'elle y habite?) — et d'être pendant un certain temps, un certain intervalle de durée (ne dis-je pas en effet qu'elle dure d'abord avec le corps puis, par la suite, sans lui?) — Ainsi, comme contenu positif, la nature de l'âme ne contient que les seuls caractères généraux des choses, qui ne sont pas elle; et à part cela rien que des négations. Voilà qui est étrange!

Une seconde difficulté concerne les rapports de l'âme avec la vie spirituelle et avec la conscience. C'est exactement la même qui se présentait tout à l'heure pour le corps : il s'agit toujours du passage d'une manière d'être [l'existence en soi] à une autre qui l'exclut [l'existence pour moi], et à l'intérieur de laquelle cependant elle se conserve.

La troisième difficulté est relative aux rapports de l'âme avec le corps et avec le temps. — Il est impossible de nier en effet que l'activité spirituelle dans toutes ses parties ne soit liée étroitement à l'activité organique : il suffit de songer aux troubles de la mémoire, à la folie, aux maladies de la personnalité. Et c'est bien pour cette raison que l'on sépare l'âme de l'activité de l'esprit, et que par delà toute pensée et toute vie psychique on place *la chose âme*, celle-ci restant

intacte et toujours identique à elle-même quelles que soient les vicissitudes de la vie spirituelle, par exemple dans le passage de la santé à la folie. Certains affirment même que si l'animal a une vie psychologique et spirituelle véritable, il lui manque du moins la chose âme, et que par là il diffère de l'homme non en degré, mais en nature.

Mais alors nous voilà en présence d'un dilemme. — Ou bien la dissolution du corps entraîne avec elle les formes diverses de la vie spirituelle : mémoire, pensée logique, conscience, etc., et alors subsiste seule la chose âme, isolée désormais de toute vie mentale et pourvue seulement des caractères les plus généraux des choses, en sorte que ce dont on affirme la permanence dans le temps, c'est une chose qui n'a jamais été moi, et dont la survivance, identique à celle d'une forme vide, équivaut à ce que les autres appellent le néant. — Ou bien je persiste à soutenir que la chose âme entraîne avec elle dans la permanence, par delà la dissolution organique, une vie spirituelle qui continue et prolonge la vie actuelle, et alors il faut bien admettre d'une part la permanence d'un organisme quelconque, — « quelque pierre d'une dureté insurmontable où l'âme se réfugie », — et d'autre part, par là même, une atténuation de cette vie spirituelle, un engourdissement, définitif ou momentané, une vie réduite.

Si je riposte que l'ensemble de la vie spirituelle peut fort bien se passer de tout secours corporel, — alors il me faut admettre ou bien que la vie corporelle peut disparaître sans que la seconde en soit troublée (jeu de l'imagination *corporaliste* : le corps producteur disparaît, le corps produit subsiste), et que par suite, — la disparition de la vie corporelle pouvant arriver n'importe quand, — l'absence soudaine d'une cause ou du moins d'une partie de la cause n'entraîne aucune modification de l'effet; — ou bien que vraiment la vie corporelle n'est pour rien dans la naissance et le développement de l'activité spirituelle, mais dans cette hypothèse il me faut expliquer et comment il se fait que j'aie un corps, et comment il se fait que son apparition coïncide avec celle de la vie de l'esprit, et qu'à chaque instant nous ayons tous l'illusion de l'étroite solidarité des deux vies.

Et puis, quel que soit le parti adopté, comment ne pas avouer le manque de symétrie logique de ma solution? La non-existence avant le corps me paraît tout à fait normale; mais la non-existence après le corps me paraît impossible. Et pourtant, dans les deux cas, le corps est également absent; dans les deux cas il est proclamé par moi un accident ou un luxe!

Ainsi je ne réussis ni à donner une consistance quelconque à cette chose : l'âme, inventée pour les besoins de la cause, ni à déterminer ses rapports soit avec la vie spirituelle qu'elle est censée produire et soutenir, soit avec le corps, ni à lui conférer de quelque manière que ce soit l'immortalité que je souhaite.

Ainsi, quelle que soit la voie par nous choisie, nous la trouvons obstruée par un infranchissable amas de questions sans réponse, de discussions sans terme et d'affirmations sans preuves. Il ne saurait en être autrement. Le sens commun — et par ce terme nous voulons entendre ici les démarches initiales de la réflexion, — s'enferme en effet spontanément, en vertu d'une illusion dont plus tard nous découvrirons aisément les sources, dans une métaphysique naïve où les termes d'être et de chose demeurent constamment interchangeables. A côté des corps qui sont des choses, il y a des esprits ou, comme on dit, les âmes qui, puisqu'elles existent, sont des choses elles aussi. L'ensemble de ces choses forme la chose totale : le monde. Celui-ci existe hors de nous, et par conséquent en lui-même; notre esprit et notre corps en sont des parties. Ce tout n'est pas immuable : il a au contraire une histoire; il s'accommode du changement, et, de même qu'il gonfle, si l'on peut dire, son volume dans un espace qui est précisément lui aussi une chose, un récipient, de même il étire son devenir le long de cette ligne ou mieux à l'intérieur de ce tube que nous nommons le temps, dont le passé constitue la portion déjà pleine, le présent celle qui s'emplit, l'avenir celle qui, vide encore, attend dès maintenant son contenu. Ces croyances sont communes à toutes les attitudes réalistes, depuis celles d'ailleurs peu répandues, qui ne veulent voir dans *les choses esprits* qu'une variété de l'espèce corps, et que l'on dénomme encore matérialistes, jusqu'à celles qui, usurpant le titre de spiritualistes, affirment l'existence, au sein du genre chose, de deux espèces bien distinctes, les corps et les esprits, dont la seconde a pour tout contenu la négation des caractères qui appartiennent à la première.

Dès lors il est très naturel que les termes de naissance et de mort soient lourds de problèmes étranges. — Où se trouvait la chose esprit lors de l'apparition de la chose corps? Si leur entrée dans le tube du temps se produit en un même point, où trouver les raisons de cette coïncidence? Si elle a lieu en des points différents, comment expliquer alors leur jonction? — D'autre part il n'est que légitime de se demander si, lorsque la chose corps, cessant de progresser à

l'intérieur du tube, se dissout en quelque sorte au travers de la paroi, la chose esprit qui lui est soudée subit un sort semblable, ou si, se détachant brusquement, elle conserve sa cohésion et continue son mouvement.

Ces questions, que le sens commun ne résout guère que par des affirmations sans consistance, derrière lesquelles se découvrent des imaginations souvent puériles, ce sont celles-là même que rencontrent à leur tour toutes les philosophies qui, s'aventurant sur le même terrain, ne veulent voir dans l'esprit qu'une partie d'un tout, qu'un fragment du réel, un morceau du monde, et toutes les modifications qu'elles feront subir à la forme comme aux termes du problème n'en modifieront pas l'allure originelle. — Sans doute elles pourront déclarer à la suite de Descartes que d'une part la pensée n'a rien de commun avec l'étendue, et que, d'autre part, les pensées qui s'écoulent dans le temps ne sont pas la substance pensante; mais en persistant à traiter celle-ci comme une chose : la chose qui pense, elles la soumettent aux conditions primordiales de l'existence des choses, qui sont d'être quelque part et pendant un certain temps. Aussi, de cette chose à qui l'on prétend avoir retiré toute détermination spatiale, on dira, bravant l'hostilité des termes, qu'elle existe en dehors de l'espace; on se posera même la question de savoir où elle se trouve, et l'on essaiera de déterminer en quel point de l'organisme elle exerce son action; on ira jusqu'à dire qu'elle est *dans* le corps; de même aussi on l'aura si mal soustraite au cadre du temps, qu'on la qualifiera de permanente et d'immortelle, comme si permanence et changement n'étaient pas des notions corrélatives, comme si remplir indéfiniment le temps équivalait à s'en évader.

Les philosophies pourront même, tentant cette fois la plus sérieuse des démarches, aboutir à cette déclaration leibnitzienne que l'étendue comme le temps ne sont que les aspects sous lesquels nous saisissons, sans sortir de nous-mêmes, l'infinité des êtres spirituels, ou mieux encore qu'ils sont l'ordre même que nous établissons parmi nos visions confuses : *ordo coexistentiarum*, *ordo successivorum*. Mais elles n'en continuent pas moins à parler de *monades*, de substances spirituelles qui, se substituant aux choses, en ont du moins conservé le mode d'existence : car si chaque monade crée pour son propre compte et l'espace et le temps, l'ensemble des monades, lui, se contente de les subir; il y baigne comme dans un milieu externe; les monades sont extérieures les unes aux autres, et cette extériorité

mutuelle n'est point ici une simple métaphore puisqu'elle est le résultat d'une multiplicité, qui suppose la réalité du nombre, et d'une coexistence, d'une existence à la fois, qui suppose celle du temps. Cette dernière d'ailleurs n'est-elle point déjà incluse dans cette affirmation que l'être de chacune des monades se confond avec son propre développement, et que celui-ci correspond point par point au développement de toutes les autres, qui se déroulent ainsi parallèles à l'intérieur d'un temps commun?

Ainsi les contradictions cachées des systèmes ne font que prolonger les incertitudes patentes du sens commun; les unes et les autres sont l'inévitable résultat de l'illusion réaliste.

Mais si, nous évadant de ce dédale, nous nous rendons compte que toute existence n'est telle que par l'affirmation qui la pose, et ne saurait par conséquent la dépasser, que toute existence est un jugement d'existence, ou, si l'on veut une formule plus courante, que la pensée est la mesure exacte de l'être, nous ne pouvons plus alors dire que l'esprit est *dans* le monde puisqu'au contraire, à la condition d'accorder à cette préposition un sens simplement logique, c'est le monde qui est *dans* l'esprit. — Poursuivant jusqu'à son terme la voie ouverte par la révolution kantienne, nous voyons que « les choses » ne sont pas seulement le contenu, mais bien les produits de l'activité spirituelle, et que ces milieux de l'espace et du temps qui, par une nécessité inexpliquée, s'imposaient à elles, ne sont pas simplement, comme le voulait l'*Esthétique transcendantale*, les cadres tout faits dans lesquels nous recevons toute représentation, mais des catégories véritables, les premières démarches nécessaires de l'esprit s'efforçant de répartir et d'unifier déjà le divers. — Dès lors tous les problèmes que recélaient tout à l'heure les termes de naissance et de mort apparaissent dénués de sens, et leurs prétendues solutions ne peuvent être que vaines. Tout cet échafaudage tombe d'un seul coup : son édification reposait sur cette croyance que l'esprit n'est qu'un fragment du monde, une chose parmi les choses, alors qu'il est la forme dont elles sont la matière, l'acte dont elles sont la manifestation.

Mais ce résultat tout négatif ne saurait nous suffire. Les faux problèmes sont abolis sans doute, mais ne sont-ils pas remplacés? Le sens commun n'est-il pas la raison commune, et dès lors ses affirmations factices ne sont-elles pas le pressentiment confus de vérités fécondes, et ces questions inconsistantes ne sont-elles pas le traves-

tissement, la déformation de problèmes réels? Déterminer ceux-ci avec exactitude et indiquer quelles peuvent en être les solutions, telle est donc la tâche qui va tout d'abord s'imposer à nous. Mais elle en appelle une autre : celle d'expliquer comment reste possible la substitution de l'illusoire au réel, et comment celui-ci enferme les raisons d'être de celui-là. Cette double série de considérations jettera peut-être quelque lumière sur ces questions réputées confuses.

II. — Les questions réelles. Première question.

Le problème que se pose le sens commun, lorsqu'il s'interroge sur les rapports de durée de la chose esprit avec l'organisme, contient en réalité deux questions distinctes. — *Y a-t-il pour l'esprit commencement et fin, commencement sans fin, ou durée indéfinie dans les deux sens?* Telle est la première. Et voici la seconde : *l'apparition et l'extinction de l'organisme coïncident-elles toutes deux avec le commencement et la fin de l'esprit? Cette coïncidence a-t-elle lieu pour l'un seulement de ces deux termes? N'a-t-elle lieu pour aucun?*

Sous cette forme naïve, les deux questions ne recèlent que contradiction et verbalisme ; mais elles témoignent néanmoins de préoccupations auxquelles aucune doctrine métaphysique, la doctrine idéaliste en particulier, ne saurait se soustraire, puisqu'en subordonnant l'existence du temps et celle du corps à celle de l'activité spirituelle, elle n'abolit pas, mais suscite au contraire la question de savoir quels rapports exacts ces trois termes soutiennent entre eux. — Quelle est la relation de l'esprit et du temps? — Quelle est celle, plus complexe, de l'esprit, du temps, et de cette portion de la représentation que nous nommons notre corps? — Telles nous paraissent être les énigmes réelles de la naissance et de la mort. Occupons-nous pour l'instant de la première, et tout d'abord fixons-en la portée.

Il ne s'agit pas ici le moins du monde de savoir quelle est l'exacte nature du temps, mais bien de déterminer ce que deviennent, pour celui qui adopte un point de vue idéaliste, les termes communs de naissance et de mort. Que le temps soit, selon la formule kantienne, une simple forme *a priori* de l'intuition sensible, ou qu'il soit au contraire, comme le veut par exemple Hamelin, un produit strictement intellectuel, une catégorie véritable, qui aurait sa place et son rôle fixés dans la hiérarchie logique des éléments de la représentation,

peu nous importe en somme : dans un cas comme dans l'autre le temps n'a d'existence que par le sujet pensant. Or le problème que nous voulons poser est précisément celui-ci : que signifient désormais les termes de naissance et de mort pour toutes les attitudes qui n'admettent pas l'existence d'un temps en soi?

Avant d'y répondre, il convient peut-être d'examiner si parmi ces attitudes doivent ou non être comprises celles qui, se défendant avec une égale vivacité contre toute alliance de réalisme ou d'idéalisme, se gardent aussi bien de déclarer que l'esprit est dans le temps, que d'avancer que le temps est par l'esprit et, identifiant aussi complètement que possible les deux termes, proclament que l'activité spirituelle est tout entière *durée* et ne saurait être autre chose, que le temps est non point l'une de ses créations, mais l'être même, l'être exclusif de l'esprit. — Qu'il n'y ait là, en dépit des apparences, qu'une nouvelle énonciation du postulat réaliste, cela n'est guère niable ; la durée spirituelle, le flux de la conscience, si amorphe qu'on le suppose, ne durent et ne s'écoulent que pour celui qui se sent durer et couler, pour celui qui, se séparant de son propre devenir, lui confère l'être en le posant devant lui comme un objet, en instituant parmi ses états de conscience l'avant, le pendant, et l'après. Mais cette institution, qui est l'acte de l'esprit, elle ne dure ni ne s'écoule, à moins qu'elle ne cesse d'être *un acte* pour devenir *un fait*, c'est-à-dire à moins qu'un acte nouveau ne la projette à son tour sur le plan de l'objet, et ne l'incorpore ainsi au devenir de la conscience. Faire de la durée l'exact équivalent de l'esprit, c'est donc absorber le sujet dans l'objet, c'est proclamer qu'il ne peut se suffire à lui-même, que ce qui dure, ne durant ni dans ni par l'esprit, ne peut que durer en soi et par soi.

Et il ne sert de rien, pour se soustraire à ce réalisme, de distinguer du temps réel et plein, que nous vivons sans le penser, un temps artificiel et vide, que nous penserions sans le vivre, et qui naîtrait précisément de l'imposition de la forme spatiale à la durée prise comme objet : car, même purgée de toute souillure spatiale, et remplie continûment de conscience, la durée n'en est pas moins essentiellement devenir, succession, passage de l'avant à l'après, relation supposant un acte qui relie. Pour acquérir ce que le réalisme nomme l'existence, il lui faut donc rejeter d'elle-même succession et devenir, afin de réaliser le mystère d'une durée qui ne dure pas. Dès lors les notions de commencement et de fin ne sauraient

avoir ici un sens différent de celui que leur accordait le sens commun, ni soulever des questions plus claires. Seules les attitudes idéalistes nous permettent de poser en ses termes véritables le problème du naître et du mourir.

La réflexion philosophique nous révèle tout de suite que, puisque le temps n'a d'existence que par l'esprit, les notions de commencement et de fin sont inapplicables à l'activité spirituelle. Car ce qui commence et finit commence et finit dans le temps. Et le temps préexiste à toute naissance comme il survit à toute mort; si l'on voulait dire qu'il a lui-même commencé, on ne pourrait le faire sans se contredire, car commencer ce n'est pas simplement être, mais bien être après n'avoir pas été, de même que finir ce n'est pas seulement ne pas être, mais ne plus être, c'est-à-dire n'être pas après avoir été; dans les deux cas il y a succession, devenir, rapport temporel; le temps ne peut donc commencer ni finir d'être, puisque sans son existence préalable, commencement et fin sont des mots vides de sens. L'acte qui établit le rapport temporel, qui par là crée les notions, l'avant, l'après, le commencement et la fin, ne saurait donc être lui-même soumis à ces formes qui sont son œuvre; il est nécessairement hors du temps. Schopenhauer, dont l'idéalisme n'était pourtant que partiel, a très fortement insisté sur ce point dans ses considérations sur la mort. « Pour l'être en soi, dit-il, l'opposition créée par le cerveau entre la naissance et la mort n'existe pas; elle est dépourvue de toute signification. *L'être en soi* reste ainsi à l'abri de la fin temporelle du phénomène temporel, et il ne cesse de conserver une même existence à laquelle ne peuvent pas s'appliquer les notions de commencement, de durée et de fin. »

A la condition d'entendre par cette dénomination d'*être en soi* non point je ne sais quelle racine de l'activité spirituelle, mais cette activité elle-même, cette déclaration paraît bien être la claire expression de la vérité. Mais elle nous révèle aussi qu'il y a lieu de se méfier des vieilles habitudes réalistes, et qu'il n'est pas facile de dépouiller complètement l'existence spirituelle de tout caractère temporel. Affirmer qu'elle subsiste derrière la durée, ou encore qu'elle se conserve, c'est la replonger dans le temps à l'instant même où on prétend l'en extraire. Hors du rapport temporel, la notion de permanence perd toute signification; elle est, au sein du devenir, et par opposition à lui, la durée de ce qui ne change pas. Une seule notion affranchit vraiment l'existence de tout caractère

temporel : c'est la notion d'éternité, parce qu'elle ne signifie pas autre chose que cette exclusion même. Être éternel, ce n'est point en effet durer toujours, mais être étranger à toute durée; l'immortalité non plus que *l'innativité* ne sont des synonymes d'éternité, elles en sont précisément l'inverse.

Si tel est le sens de ce terme, on voit tout de suite combien son emploi est forcément limité : étant inapplicable à ce qui subit le rapport temporel, il ne prend un sens qu'appliqué à l'acte même qui institue ce rapport. Seul l'acte spirituel est éternel; et il est l'éternel tout entier. Il est donc vrai de dire que l'esprit n'a ni commencement ni fin; mais cela ne peut absolument pas signifier qu'il a toujours été et qu'il sera toujours; cela veut dire au contraire qu'il est, et que le temps ne le concerne pas. Qu'il soit impossible de se représenter clairement cette existence extra-temporelle, cela n'est pas niable; en faisant de l'acte spirituel l'objet de notre pensée, nous le transformons en objet, en chose, et dès lors nous le soumettons au temps. Mais l'acte ne peut pas être pensé, étant ce qui pense. Il est agi, ou mieux il agit; et de même que nous ne pensons pas l'acte spirituel parce qu'il est tout acte, de même nous ne pensons pas davantage son éternité, parce qu'elle est toute éternité. Nous ne la pensons pas parce que *nous la sommes*, et c'est pour cela que comme notion elle paraît vide, n'étant que la simple négation du temps, alors que comme vie, comme acte, elle est la réalité même.

Appliqués à l'acte spirituel, les termes de naissance et de mort apparaissent donc comme de simples sons. Mais ne peuvent-ils vraiment signifier autre chose que commencement et fin? En transformant radicalement leur contenu, l'idéalisme ne leur donne-t-il pas un sens nouveau et profond? On est d'abord tenté de le croire. Car si la représentation et le temps qui la régit ne sont que par l'acte de l'esprit, ils ne sont pas cet acte même, ou du moins ils ne le sont pas tout entier. Il y a bien un passage de cet acte au temps et à la représentation, un passage de l'ouvrier à l'œuvre, de ce qui fait à ce qui est fait. Sans doute il n'y a pas pour l'esprit de naissance ni de mort dans le temps; mais il y a passage de l'acte éternel à la représentation temporelle, de l'éternité au temps. C'est le temps tout entier qui naît avec la représentation qu'il contient; et sans doute il ne naît pas dans un temps préexistant, et cette naissance n'est pas un commencement; elle est cependant quelque chose : elle est le passage extra-temporel de l'éternité au temps. C'est là la naissance véritable,

celle dont la naissance au sens réaliste n'est que le très médiocre symbole. Inversement, la mort véritable sera le passage intemporel du temps à l'éternité, de la représentation qui est temporelle à l'acte qui est éternel. Remplis d'un contenu nouveau, et qui ne fuit pas sous l'analyse, les termes de naissance et de mort acquièrent ainsi un sens vraiment philosophique, et il semble que la réflexion atteigne là son terme.

Ce n'est pourtant qu'une illusion. En parlant d'un passage de l'éternel au temps ou du temps à l'éternel, on affirme, quoi qu'en fasse, un devenir, une succession : on ne peut se défendre de penser que l'éternel, accompagné du temps, est postérieur à l'éternel tout court; on ne peut non plus s'interdire de considérer le passage du temps à l'éternel comme postérieur au passage inverse, la mort comme postérieure à la naissance. On en vient par suite à penser que l'éternel précède, accompagne et suit le temps, sans toutefois se mêler à lui, que la durée n'est, selon l'expression platonicienne, que *l'image mobile de l'éternité immobile*; on retombe ainsi dans la confusion, déjà signalée, de l'éternité et de la permanence; on conçoit l'éternité comme une manière d'être du temps, ou même comme une manière d'être des choses dans le temps, comme le « durer toujours sans altération ».

Mais l'immobile appartient au monde du mouvement, aussi bien que le mobile son corrélatif, et ce qui demeure sans devenir est inséparable de ce qui devient sans demeurer. Tout passage de l'éternel au temporel, comme tout passage inverse, aurait pour racine, au sein même d'une attitude en apparence idéaliste, cette illusoire croyance que l'acte et son éternité peuvent être pensés, peuvent faire partie de la représentation, sans rien perdre pour cela de leur nature propre, comme si l'acte véritable n'était pas alors ce qui les pense et se les représente. L'éternité de l'acte spirituel ne signifie autre chose en effet que son actualité même. En la définissant comme le fait de n'être pas dans le temps, nous ne faisons qu'affirmer, à propos du rapport temporel, l'impossibilité pour l'acte d'être simultanément lui-même et autre chose; nous appliquons la forme de l'identité, essentielle à l'affirmation de toute chose, à l'acte même qui affirme. Mais cela ne nous le fait ni concevoir ni connaître. Car ce qui pense n'est jamais pensé; au moment même où nous prétendons le saisir, c'est lui qui saisit.

L'éternité est donc vie, action; elle est un autre nom de l'acte

même. Dès lors tout passage de l'éternité à autre chose, temps ou espace, ne peut être qu'une façon de parler et même, on le voit maintenant, de mal parler. Pas plus qu'il n'y a de naissance de l'esprit dans le temps, pas davantage il n'y a d'avènement du temps et de la représentation. Et ce qui est dit de la naissance s'applique évidemment à la mort. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il y a affirmation éternelle du rapport temporel, ou encore : l'esprit affirme éternellement le temps.

Ainsi, en tant que nous sommes l'esprit, ou mieux l'acte spirituel, on ne voit pas comment, de quelque façon que l'on s'y prenne, les termes de mort et de naissance pourraient présenter la moindre signification. Il n'en reste pas moins vrai que, puisque nous pensons et que nous pensons quelque chose, nous sommes invinciblement amenés, quand nous voulons penser l'acte même qui pense, à le poser comme quelque chose, comme une chose, à lui conférer des qualités, à lui octroyer extension et compréhension. Dès lors, nous sommes nécessairement entraînés soit à nous demander, au cas où nous n'avons pas franchi la sphère du sens commun, s'il naît et s'il meurt dans le temps, soit, au cas où nous avons progressé dans la voie de la réflexion philosophique, à déclarer que c'est la représentation tout entière, et le temps qui l'encadre, qui naissent de l'acte et y retournent. Et sans doute ces deux affirmations ne sont point d'égale valeur; la première n'est vraiment qu'une façon de parler, un pur verbalisme; la seconde est une façon de penser, ou plutôt de se penser, mais elle n'est aussi que cela : elle n'est pas la traduction du réel, car le réel se vit, et ne se traduit pas; elle est seulement la seule façon vraiment logique de se penser soi-même. Ainsi, quand nous disons que nous naissons et que nous mourons, cela veut dire que nous nous voyons naître et que nous nous voyons mourir; nous pensons notre naissance et notre mort, mais nous ne les vivons pas; nous ne vivons que l'éternel, l'acte qui pense avec le temps, le commencement et la fin.

Seulement il s'agit de s'entendre sur le contenu qu'il convient d'attribuer à ce terme d'activité spirituelle. Si l'on veut simplement et exclusivement désigner par là la conscience, et baptiser du nom d'esprit le déroulement des faits psychiques, il est bien évident que tout ce que nous venons de dire n'est que verbalisme inconsistant. Si conscience et pensée sont en effet des synonymes, si mon activité spirituelle s'épuise et s'absorbe tout entière dans la conscience que

j'en prends, si penser, c'est savoir que je pense, ou encore si la forme de la première personne est inséparable du contenu même du *Cogito*, alors en effet l'esprit n'est que la somme des faits conscients, et le temps ne peut plus être, comme tout le reste, qu'un fait de conscience, dont tout l'être est d'être senti. Il devient le sentiment de la succession, une qualité des choses : celles-ci sont successives comme elles sont étendues, résistantes, rouges, vertes. Mais alors nous nous trouvons au sein d'un réalisme phénoméniste, d'un *humisme*, qui va susciter, à propos du problème qui nous occupe, les mêmes questions factices que soulevait déjà le réalisme du sens commun.

Ces faits de conscience sentis comme successifs sont loin, en effet, d'épuiser toute succession ; quand ils finiront de se succéder les uns aux autres, quelque chose leur succédera; de même il faut bien admettre que leur succession a eu un commencement. En faisant de la succession une qualité des faits de conscience, en refusant d'y voir un acte spirituel nécessaire, une catégorie, on le condamne donc inévitablement à subir le sort de tout fait, quel qu'il soit, qui est d'être dans le temps. La succession-fait prend place, en compagnie de tous les faits, dans la succession-cadre, dans la nécessité spirituelle de l'avant et de l'après. Et comme on persiste à refuser de reconnaître cette nécessité comme logique, sans parvenir cependant à s'en affranchir, comme on persiste à réduire tout acte de pensée à la conscience pure et simple, on en vient à placer la succession-fait dans un temps qui ne peut être qu'en soi; on passe malgré soi du réalisme phénoméniste au réalisme tout court; on conçoit le monde comme une juxtaposition de séries conscientes qui en elles-mêmes et par elles-mêmes commencent, durent et finissent.

Mais nous éviterons ce recul, cette chute sur un plan déjà dépassé, si nous savons nous évader du point de vue étroit du subjectivisme, et ne pas faire de la personne l'exact équivalent de l'être. La réflexion d'ailleurs, sincèrement poursuivie, nous l'interdit. La conscience n'est pas un donné indéfinissable, ni le terme ultime de toute régression. La réflexion y découvre une opposition vivante : l'opposition du sujet à l'objet, du moi au non-moi. Les post-kantiens, sous des formes d'ailleurs très différentes, ont bien mis en lumière cette dualité fondamentale dont la conscience est l'unité ; l'idéalisme contemporain a su nous faire voir en outre que ces termes opposés ne sauraient avoir de réalité antérieurement à cette opposition même,

qu'en elle seule et d'elle seule ils tiennent leur double et antithétique existence.

Pourtant cela ne saurait signifier, comme on pourrait être tenté de le croire, que cette antithèse soit le terme au delà duquel il est interdit à la réflexion de progresser. Si d'une part, en effet, on ne peut l'accepter comme un fait pur et simple, comme un donné, sans la momifier, sans la transformer en la simple juxtaposition de deux contraires, si en un mot, rejetant tout phénoménisme, nous n'acceptons pas la conscience du dehors, comme un produit qui se serait élaboré ailleurs, si d'autre part il est impossible aussi bien d'affirmer que c'est le non-moi qui pose le moi que d'émettre l'opinion inverse, ces deux opinions supposant l'antériorité logique de l'un des termes au rapport qui cependant est leur seule raison d'être, il faut bien convenir que l'opposition du sujet à l'objet a sa source dans un acte spirituel qui ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre des deux termes, et qui fonde du même coup la personne et le monde.

Et sans doute, puisque nous sommes des personnes, c'est encore à travers la conscience et même dans la conscience que nous saisissons l'acte qui l'amène à l'être; mais nous n'en avons pas à proprement parler conscience : il ne tient pas tout entier sous notre regard; ce dont nous avons conscience, c'est l'impossibilité de le suivre sans cesser d'être nous-mêmes, d'être des personnes; c'est l'infranchissable limitation du moi individuel; c'est le fait que la conscience n'épuise pas la totalité de l'acte créateur.

Et d'ailleurs, si elle l'épuisait, si l'activité spirituelle n'était que conscience, il faudrait dire alors que pour une affirmation, un jugement, un raisonnement, un acte moral, être affirmation, jugement, raisonnement et acte, n'est autre chose qu'être conscients; il faudrait leur supprimer à tous leur être propre pour ne leur garder que le commun vêtement de la conscience. Mais comment ne pas voir qu'il est impossible de ne pas distinguer dans une affirmation consciente entre l'acte affirmatif qui est son être même, et la conscience qui le recouvre, et qui est non pas le fait que cet acte est un acte et tel acte, mais le fait tout différent qu'il existe pour lui-même. — Assurément l'existence pour soi accompagne l'acte spirituel dans toutes ses manifestations : perceptives, logiques, affectives, morales; elle est même toute manifestation, mais elle n'est aussi que cela. Elle est, si l'on peut dire, *le comment* de l'activité spirituelle; elle n'en est pas *le quoi*; elle est le vêtement permanent de l'acte, non l'acte même.

Une troisième considération vient d'ailleurs nous faire, en quelque sorte, toucher du doigt cette inadéquation de la conscience et de l'acte spirituel. Que sont pour moi les autres consciences? Des morceaux, des parts d'une représentation qui ne peut cesser d'être mienne sans cesser en même temps d'être. Je vois des gestes, j'entends des paroles. Mais est-ce que j'ai conscience des autres consciences? Suis-je la personne des autres personnes? L'impossibilité est manifeste : mon existence pour moi est hermétiquement close et je suis bien, comme disait Leibniz, *sans porte ni fenêtres*. Je ne puis pas plus m'évader de ma personne que sauter hors de mes muscles. Et cependant, quand mon voisin juge, je saisis son jugement ; s'il raisonne, je suis son raisonnement : nous pensons ensemble, et nous pensons les mêmes pensées. Ni l'un ni n'autre pourtant nous n'outrepassons l'infranchissable limite de la personne ; ce n'est donc pas la conscience que peut avoir mon voisin de ses jugements que je saisis, mais bien l'acte même qui, sans s'absorber dans nos consciences ni dans aucune conscience, se manifeste à travers elles. — Ce que je saisis, c'est l'acte unique qui pense en nous. L'esprit n'est donc ni ma conscience ni la somme des consciences, mais l'acte extra-conscient qui fonde toute conscience, qui, pour employer une métaphore, sème les consciences sur son passage.

S'il en est ainsi, le problème de la naissance et de la mort comporte bien les solutions que nous avons esquissées plus haut, et il les comporte seules. Si, une fois qu'elle nous a placés sur le plan de l'idéalisme, la réflexion réussit en outre à nous épargner les multiples inconséquences du subjectivisme, ses conclusions ne peuvent être que les suivantes. L'esprit qui fonde du même coup ma personne et la représentation ne saurait être soumis aux conditions qu'il leur impose, et dont la première est le temps. Les termes de naissance et de mort sont donc ici vides de sens. Seul le terme d'éternité présente une signification : celle-ci n'est d'ailleurs que négative, n'ayant comme contenu que l'exclusion du temps. C'est que l'éternel, dans sa réalité positive, n'est pas objet de pensée, étant l'acte même qui pense. — D'autre part, les consciences, les *couples sujet-objet*, cherchant à se prendre eux-mêmes pour objets, arrivent à se penser naissant et mourant; mais, épurés par la réflexion, ces termes perdent pour elles le contenu que leur attribuait l'opinion courante; le sens le plus profond qu'elles leur donnent est alors le suivant : naissance signifie passage logique de l'acte à la conscience et au

temps; mort, passage du temps et de la conscience à l'acte. Naître et mourir sont donc des façons de *se* penser, mais non des manières d'être : l'acte est la seule manière d'être, et il ne se laisse pas penser, étant, dans l'instant où l'on croit le saisir, cela même qui pense.

III. — Les questions réelles.
Seconde question. — Le corps et la représentation.

1. — Comment la seconde question subsiste; qu'elle est même celle qui est communément jugée essentielle.

Comment cette question se pose en termes idéalistes :

a) De la similitude apparente de cette position avec l'attitude bergsonienne. De la pseudo-solution que comporte cette attitude.

b) Caractère équivoque et, somme toute, réaliste de l'attitude bergsonienne. Qu'il faut poser la question en termes neufs.

c) Position de la question en ses termes exacts.

Le corps : sensations musculaires.

La représentation : perception, objets bien distincts et localisés.

Question du privilège musculaire.

2. — Sans le privilège musculaire : *a*) pas de localisation dans l'espace; — *b*) pas de superposition des séries sensorielles; — *c*) pas de séries sensorielles; *d*) pas de conscience.

Donc nécessité du privilège du corps pour l'existence même de la représentation. *Le corps, catégorie.* — Impossibilité de se penser sans corps.

3. — *Genèse de l'illusion réaliste.*

Plusieurs étapes. — *a*) L'œil qui ne se voit pas lui-même.

Ne peut se connaître que par réflexion. — Absorption dans l'objet : 1° du sujet conscient; 2° à plus forte raison, de l'acte spirituel.

b) Perception, parmi les objets, de certains organismes appelés les corps, à travers lesquels se révèle quelque chose qui n'est pas une simple activité matérielle, et que j'appelle esprit. — Je localise ces *esprits-choses* là où sont les corps; je me localise moi-même comme esprit là où est mon corps.

L'illusion réaliste, déjà amorcée par la première étape, en est fortement accrue. — Je supprime par la pensée *un couple corps-esprit*; le reste n'est pas modifié; donc pourquoi se passerait-il autre chose

dans le cas où je me supprimerais moi-même? — Le monde existe donc hors de tous *les couples corps-esprits*, qui sont dans ce monde même, dans l'espace et dans le temps.

c) Mais alors que devient l'esprit, ou mieux *la chose-esprit*? Il y a deux manières de la concevoir : 1° comme doublure de la représentation, comme seconde représentation, provoquée par le corps. Dès lors je dirai qu'elle nait et finit en même temps que le corps. — Comment cela est fondé.

2° On peut la concevoir comme quelque chose qui existerait par derrière cette doublure : *l'âme*. Il n'y a plus alors de raison pour qu'elle suive le sort de la doublure. Je dirai donc qu'elle est immortelle. — Comment cela est fondé.

Mais ce qui n'est pas fondé, c'est de lui laisser la conscience et avec elle toute la représentation. En réalité on confère à la doublure l'existence même de ce qu'on avait d'abord mis par derrière. — Mais comme on se rend tout de même compte de la nécessité du corps, on dit que l'âme, avant la naissance de celui-ci, ne possédait aucune espèce d'existence.

Seulement ceux qui, plus logiquement, veulent concilier à la fois la nécessité du corps et l'affirmation d'une durée indéfinie, affirment l'existence de l'âme avant mon corps dans un autre corps, après mon corps dans un autre corps.

Ainsi c'est de la difficulté réelle de la réflexion, et de l'impossibilité pour l'acte spirituel de se prendre pour objet, que vient l'illusion première. — C'est le sentiment de l'impénétrabilité des consciences qui engendre l'affirmation de leur extériorité mutuelle spatiale. — C'est le sentiment de la nécessité du privilège corporel qui est la source de l'illusion matérialiste. — C'est le sentiment de l'éternité de l'acte spirituel qui donne l'illusion de l'immortalité.

GEORGES SIMÉON.

ÉTUDES CRITIQUES

QUELQUES LIVRES DE PHILOSOPHIE ITALIENNE

Plusieurs ouvrages de philosophie, importants par les travaux qu'ils rassemblent ou par leur signification actuelle, ont paru durant les années de guerre. Et s'il est vrai, comme me l'affirmait il y a quelques mois un professeur de l'Université de Palerme, que les étudiants qui ont vu la guerre et leurs camarades plus jeunes manifestent un goût très vif pour les études philosophiques, nous avons double raison pour examiner quelques-unes de ces publications récentes.

Les *Prolégomènes à la science du bien et mal* du Pr F. Orestano constituent le premier volume de la *Bibliothèque de philosophie et de science* (Rome, 1915. Imprimerie polyglotte, gr. in-4°, 371 p.). L'auteur se propose « une exploration aussi complète que possible de *toutes* les voies tentées par l'expérience morale » en observant l'attitude purement descriptive qui est celle de la science; il veut profiter des progrès actuellement réalisés par les sciences les plus évoluées, rompre avec les « vieilles habitudes ontologiques de l'esprit », et par exemple substituer à la notion de *cause* celle plus précise et plus délicate de *fonction*. Il renoncera aussi à « l'ontologie morale » à « l'occultisme » du bien et du mal, traités comme des substances, pour observer la phénoménologie morale en ce qu'elle présente de constant et d'universel, de vérifiable, d'expérimentable; dans l'extrême variété et la contradiction de ses aspects et de ses directions. En somme, il veut étudier « toutes les expériences possibles du bien et du mal, les considérant comme des fonctions de fonctions, comme des variables dépendant d'autres variables, capables d'assumer les valeurs les plus diverses, selon le

système de relations où elles se trouvent déterminées » (p. 33). Il espère que ce système permettra d'établir des relations constantes, universellement vérifiées et vérifiables, qui pourraient s'exprimer par des fonctions mathématiques.

Passant à l'étude de l'expérience morale, M. Orestano définit le *fait moral* comme un acte conscient et volontaire, qui exprime ou actualise (explicitement ou implicitement) une conception unitaire de la vie; en d'autres termes « un emploi effectif, conscient et volontaire de la vie, en fonction d'une conception unique, explicite ou implicite, de la vie considérée dans la totalité de ses aspects et de ses relations » (p. 56). La vie morale est liée à l'apparition du concept; elle commence avec la première lueur d'un concept de la vie. Le fait moral ne peut être confondu ni avec le fait religieux, ni avec le fait juridique; l'activité morale est autre aussi que l'activité économique, ou bien esthétique. Mais elle a des rapports avec toutes ces activités, qu'elle absorbe ou dirige partiellement; car « le problème moral est celui du choix des modes de vivre »; et la « raison pratique » manifeste son véritable *primat* en disciplinant les émotions et les activités religieuses et juridiques, économiques et esthétiques (p. 91).

Semblablement, le *sujet moral* est le moi complet et concret, non pas l'abstraction qu'a forgé l'Idéalisme de Fichte, ou la collection d'états de conscience que les psychologues se bornent souvent à considérer. Ce *moi*, plutôt qu'un *individu*, doit être appelé une *personnalité sociale*, car « la vie ne peut être voulue que socialement, ou mieux, en un sujet social » (p. 120).

Si l'on envisage à son tour le problème de la *valeur* dans sa réalité concrète, il se manifeste non seulement psychique, mais bio-psychique : « les valeurs sont fonctions de réactions totales de la personnalité »; si l'on appelle *intérêt* de telles réactions, on a *valeur* = *intérêt*. « L'évolution est la conscience réfléchie d'un état d'intérêt référé à son objet déterminé ou indéterminé » (p. 192).

La personnalité étant multiple vit une vie multiple de valeurs. Une évolution devient morale si, parmi les éléments de la réflexion sur l'intérêt s'ajoute un concept ou idéal de la vie. « La vie morale est l'effort le plus conscient que la personnalité puisse faire pour sortir, non par une simple fiction inactuelle comme dans l'art, mais positivement et actuellement (c'est-à-dire dans l'ensemble de toutes nos relations pratiques vraies) des liens de dépendance objective et

historique, tant naturels qu'humains, et pour affirmer les modes délibérément voulus de sa propre réalité » (p. 227).

Reprenant l'examen de la « valeur juridique » M. Orestano expose que la morale sociale se confond avec une conception juridique de la morale (ou peut-être avec une conception morale du droit); elle a pour caractéristique de traiter la *vie* comme une valeur absolue. La morale intime, *élective*, ne peut pas être formulée par ces règles universelles qui conviennent à la morale sociale (en faisant attention que l'universalisation de la règle a pour domaine la société actuelle où nous vivons). Il peut y avoir conflit entre la morale élective, et les déterminantes économiques, sociales, politiques de la conduite. La personnalité morale (qui contient d'ailleurs la société hors de laquelle elle n'aurait pu s'établir) doit choisir inlassablement entre les multiples intérêts qui la sollicitent. La liberté de son enquête sur la vie et le monde est souveraine, sous le contrôle pourtant de la conscience des responsabilités infinies qui suivent chacun de ses choix.

La science doit conquérir tout entier le domaine de ces choix, constituer l'*histoire naturelle de la vie morale*.

L'ouvrage de M. Orestano trace des voies indéfinies aux recherches des moralistes; avec ce sentiment très vif que l'auteur a de la complexité de la vie, de sa réalité concrète, son livre reste singulièrement abstrait : il est suggestif d'enquêtes, mais donne lui-même peu d'exemples particuliers. Pour remplir le vaste programme tracé, il faudra sans doute une masse de faits particuliers, dont la définition sera matière à de nombreuses difficultés. Signalons celle-ci, à propos d'un cas présenté par l'auteur : selon lui (p. 235) « aux valeurs positives très faibles correspondent les valeurs négatives les plus fortes; réciproquement, plus on descend dans l'échelle des valeurs négatives, plus la valeur positive correspondante est mince et sans importance ». — Est-ce toujours vrai? cette loi serait-elle vérifiée pour les jugements qu'une personne très loyale fait de la sincérité et de son contraire; une personne très courageuse du courage et de son contraire? On pourrait trouver d'autres cas encore où il semble bien que les valeurs positives élevées ont pour corrélatives des valeurs négatives considérables. — Nous indiquons ce petit problème comme l'un des problèmes nombreux, et vraiment pratiques, que pourrait suggérer l'ouvrage très distingué de M. Orestano.

La *Psychologie et Philosophie* de M. F. de Sarlo[1] nous présente à son tour un vaste ensemble d'études et de recherches. Ce n'est plus une préface à des enquêtes presque infinies comme l'ouvrage précédent, mais au contraire la somme, nous dit l'auteur dans sa courte préface, de trente années de travail. Un trait caractéristique de l'ouvrage est le refus de séparer les études psychologiques de l'ensemble de la philosophie : le titre l'indique, et l'auteur est manifestement très attaché à cette conception. Parmi les chapitres les plus intéressants de ces deux volumes, nous signalerions celui qui traite de *l'expérience psychique* (I, 4) : elle est considérée comme l'expérience par excellence, impliquant la dualité de sujet et d'objet et constituée par des actes. La conscience est un élément de l'expérience psychique; mais elle ne se confond pas avec l'action de la pensée qui se pose elle-même comme objet. « Le fait est qu'avec le même terme conscience on exprime deux idées tout à fait différentes : tandis qu'à l'origine on entend par conscience, ou le fait de la révélation spéciale des fonctions psychiques (qui ne restent pas obscures et inconnues à elles-mêmes), ou bien l'activité vivante de la pensée réfléchie sur soi (c'est-à-dire une considération spéciale de la pensée), — le même terme a été adopté pour désigner le principe de la cohérence, de l'identité du moi avec lui-même, identité qui ne diffère d'aucune autre identité. La conscience au sens kantien n'est plus la fonction d'un être réel, mais c'est la catégorie des catégories, la loi selon laquelle les connaissances doivent être systématisées pour qu'il soit permis de parler de vérité » (p. 91).

Il convient aussi de signaler l'étude très étendue et très particularisée que l'auteur fait de *l'exercice* et de l'*habitude* (il entend par exercice ce que la psychologie française courante appelle habitudes actives); les effets de l'exercice sur la sensibilité, l'imagination, la perception et les croyances, la volonté, sont analysés avec finesse (I, chap. x : *Les déterminations formelles de la vie psychique*).

Le second volume s'ouvre par l'étude du « concept de l'âme dans la psychologie contemporaine » et des « idées métaphysiques relatives à l'âme » (chap. xv et xvi). L'auteur estime qu'il serait illogique d'admettre l'éternité des âmes humaines sans admettre aussi l'éternité de toutes les âmes. Il est disposé pour sa part à les admettre toutes deux, en tenant compte de divers degrés dans la

1. Florence, la *Culture philosophique*, éd. 1918, gr. in-8°, I, 546 p.; II, 440 p.

permanence des différentes âmes. La raison la plus forte de croire à l'immortalité des âmes, serait le besoin de conserver les valeurs : les valeurs psychiques, les énergies spirituelles, qui sont les plus hautes que nous connaissions, ne peuvent être conçues anéanties.

L'intérêt que M. de Sarlo porte à la psychologie animale se manifeste encore au dernier chapitre, qui lui est entièrement consacré. Les recherches disposent non seulement de l'observation, mais aussi de l'expérience, et bien conduites elles seraient propres à éclairer bien des points de la psychologie humaine, et de la philosophie considérée tout entière. On parle d'une activité psychique comme d'une activité fondamentale une et identique et qui se développerait en une série unilinéaire, quand nous avons au contraire bien des raisons de croire que, à travers les ressemblances, il est possible de surprendre une hétérogénéité d'aptitudes, de capacités et de fonctions dont nous n'arrivons pas toujours à nous former une idée claire. On parle de la conscience presque comme d'une « espèce fixe », comme de quelque chose d'unique et de simple dont participeraient les différents êtres vivants, quand au contraire chaque ordre de *psychés* constitue pour ainsi dire un monde à part.... Certes les éléments constitutifs du monde psychique, comme ceux du monde physique, forment une unité, en tant qu'il est réglé par des lois qui en assurent l'ordre, et ceci explique la communion qui peut s'établir en certaines circonstances entre des *psychés* appartenant à des catégories diverses; mais il ne peut venir à l'esprit de personne de passer du rapport communicatif à celui d'identité... » (p. 443).

— Signalons enfin l'étude abondamment documentée des *altérations de la vie psychique* (le sommeil et les rêves; le somnambulisme; l'ivresse et les paradis artificiels; les altérations de la conscience, etc.) qui occupe le chapitre XX.

Quelques mois auparavant M. de Sarlo avait réuni dans un petit livre (*Philosophes de notre temps*; *Ombres et visages*[1], p. 240 Florence, *La Culture philosophique*, 1916) des Essais sur huit philosophes : Paulsen, Hodgson, J. Ward, Bradley, J. Reinke, Ed. von Hartman, Ed. Zeller, F. Bonatelli; essais parus dans l'espace d'environ vingt ans. Son but a été de faire connaître aux Italiens la philosophie étrangère, les peuples ayant avantage à une pénétra-

1. Le mot *visage* ne traduit pas bien le terme italien *figura* qui désigne l'ensemble de la personne. Faute de mieux je l'emploie pour rendre l'opposition entre les « *ombre* » (des morts) et les « *figure* » (des vivants).

tion mutuelle de leur activité philosophique aussi bien que scientifique. Il estime d'ailleurs que la pensée philosophique en Italie a été pendant l'époque moderne aussi riche qu'en aucune autre nation, et mériterait d'être mieux connue et mieux appréciée des Italiens eux-mêmes.

On trouvera dans ces Essais des exposés très clairs des principales idées de Paulsen et de Hartman. L'ensemble des Essais consacrés à Hodgson, J. Ward, et Bradley, est intéressant parce qu'il groupe trois philosophes anglais dont les vues sont fortement divergentes. M. de Sarlo n'accepte ni la *Métaphysique de l'expérience* de Hodgson, auquel il reproche son « matérialisme psychologique », ni l'*Idéalisme* de J. Ward, parce qu'il détruit la personnalité, et qu'il est d'ailleurs impossible d'abattre les barrières entre l'expérience externe et l'expérience interne; — ni, à son tour, la théorie de Bradley sur *l'apparence et la réalité*. La connaissance, dit M. de Sarlo, ne vise pas à l'identification et à l'unification complète de la pensée et de l'être; mais son idéal est d'arriver à mieux voir l'un à travers l'autre.

En somme, le philosophe étranger pour lequel M. de Sarlo manifeste la plus vive sympathie est un non-professionnel, le naturaliste J. Reinke. Il loue en lui une juste foi dans la valeur de la science, un désir sérieux d'arriver à la vérité. Il l'approuve d'avoir réinstallé la *finalité* dans les considérations scientifiques, par l'hypothèse de ces *dominantes* qui, « comme des pensées de Dieu », dirigeraient le fonctionnement des lois naturelles chez les êtres vivants.

En F. Bonatelli, M. de Sarlo reconnaît le philosophe le plus considérable de l'Italie dans la seconde moitié du XIXe siècle. Le premier en Italie, il a traité les questions psychologiques par l'analyse. Ce qu'il a apporté de plus remarquable est sa théorie de la *conscience* distinguée de la simple *actualité psychique* : pas de conscience sans pensée, sans jugement. L'intelligence animale ne dépasse pas l'actualité psychique. L'animal n'a pas l'idée de l'être, ni de l'objectivité. Chez l'homme, la croyance à la réalité, d'instinctive devient rationnelle. — La pensée a pour caractéristique l'acte de la référence. La volonté a aussi sa fonction propre; elle n'a de commun avec le désir (ou appétit) que d'être un principe d'activité. Mais le désir se réduit à un mécanisme psychique; la volonté manifeste une activité libre, pénétrée par l'intelligence; elle est fondée non sur un sentiment mais sur un jugement. Loin de contredire le principe de causalité, la volonté libre est justement la vraie causalité.

Le livre que M. G. Saitta a consacré à *La pensée de Vincent Gioberti* (in-8°, 150 pp., G. Principato, Messine, 1917) donnerait satisfaction au vœu formulé par M. de Sarlo.

Plusieurs études importantes ont été déjà consacrées en Italie à V. Gioberti, mais M. Saitta n'a pas cru superflue une étude nouvelle, qui explorât tous les aspects de la pensée de Gioberti, « notre plus grand penseur de la première moitié du XIXe siècle ». Le travail considérable de M. Sarlo ne se rapporte, en effet, qu'à la pensée du philosophe, la biographie est brièvement rappelée dans une note (p. 10-11). La première partie de l'ouvrage, une fois établie la chronologie des œuvres philosophiques, étudie le développement intellectuel de Gioberti, son mysticisme, sa théologie, sa philosophie, sa classification des sciences, ses idées sur la réforme religieuse et les rapports entre l'autorité et la liberté. Gioberti, élevé dans des collèges ecclésiastiques, a été formé par l'humanisme et la théologie. Épris dès sa jeunesse de Platon et de saint Augustin, il en a gardé pour toujours une forte influence. Mais c'était un esprit avide de lectures et de pensées variées : il a grandement admiré les écrivains de Port-Royal, bien qu'il condamnât le jansénisme; il a lu Bossuet avec enthousiasme. Plus tard Leibniz, Kant, les philosophes de l'École écossaise, lui ont été connus. Les romantiques italiens, spécialement Manzoni — avec leur catholicisme poétique et enthousiaste, qu'ils alliaient aux rêves de liberté — ont contribué à lui faire songer à une réforme de l'Église. Un temps il s'éprend de Bruno et de Campanella ; depuis Platon personne n'a été plus grand. Puis il retrouve ou croit retrouver leurs idées chez les néo-platoniciens. Après avoir lu Rousseau, il pense que « la religion de notre siècle est le pur théisme ». Il croit trouver dans le philosophe italien Galluppi le rénovateur de la pensée, et fait de ses écrits le texte de commentaires et de discussions avec ses jeunes amis (1833), puis Rosmini, élève et émule de Galluppi, lui paraît un homme très supérieur, un esprit de la trempe de Platon et de Kant. — En somme, esprit impressionnable et ardent, pour qui l'auteur qu'il lisait était facilement le plus grand homme, mais n'avait pas chance de le rester longtemps. Néanmoins, fidèle toute sa vie à son admiration pour Platon, saint Augustin, Bacon, Galilée, « les grands restaurateurs de la Science humaine » — et à son aversion pour le sensualisme de Condillac et pour les Jésuites.

L'enthousiasme essentiel de Gioberti était pour la liberté. Il a

horreur de tout ce qui rétrécit la pensée, étouffe les sentiments, borne l'activité. Dans ce désir d'une libre et large vie spirituelle, il s'efforçait de penser ensemble, et d'accord, Dieu et le monde, la religion, la philosophie et la civilisation. Mystique par tempérament intellectuel et par l'influence de Platon et saint Augustin, il condamne cette « morale chrétienne qui s'enseigne à présent dans les catéchismes, fondée sur le principe antisocial du mépris du monde substitué au principe vraiment chrétien qui est la rénovation et le perfectionnement du monde, le vrai principe du Christ » (p. 73). C'est là du mauvais mysticisme, et tout ce qui détruit le corps, la nature, l'art, la raison, la civilisation, la famille. Ces mystiques-là sont les plus mauvais des hommes et des citoyens. Mais le vrai christianisme est l'âme de la civilisation, la foi est la lumière de l'histoire; elle est identique à la raison. La religion est une philosophie, et la vraie philosophie une religion. La faute de la philosophie moderne, depuis Descartes, est d'être un « psychologisme »; la vraie philosophie doit être continuellement une ontologie : l'esprit est au cœur même de l'Être et se développe en lui, qui est Dieu. Ainsi la vérité est à l'abri de tout scepticisme, la science est sûre. Le monde, qui manifeste l'Être, est une révélation : le christianisme et la révélation positive ne sont donc pas un privilège fermé, les gentils et les infidèles sont virtuellement chrétiens. Au jour de la palingénésie cessera le divorce de la raison et de la révélation, de l'intuition et de la réflexion, qui n'est qu'apparent (ch. IV). La « formule idéale » où se retrouvent la foi, la science et la philosophie est « l'Être crée l'existence »; Gioberti, usant d'une ingéniosité déconcertante, dresse une classification des sciences en rapport avec les termes de cette formule (voir p. 100-103).

Il est plus aisé et plus intéressant de suivre les idées de Gioberti sur les rapports de l'autorité et de la liberté dans la vie religieuse, et son interprétation du rôle de l'Église, dont l'histoire est l'histoire même de la civilisation, pourvu que l'Église et l'Écriture s'adaptent à la raison. La vraie Bible, la vraie autorité, la vraie tradition, c'est l'Esprit (p. 117) et l'Église moderne a eu le tort d'oublier l'Esprit pour la lettre : c'est principalement la faute des Jésuites.

La deuxième partie étudie : le surnaturel ou le premier dessein d'une théorie de la connaissance; — la recherche de la formule idéale, — la polémique avec Rosmini; — le concept de création; — ce même concept en rapport avec le problème de l'individualité; —

la dialectique de la création ou l'acte récréatif; — la mentalité pure. Nous avons là une terrible suite d'abstractions, dont l'exposé n'est pas rendu plus clair par le commentaire perpétuel du critique. Commentaire et exposé se pénètrent tellement qu'il faut une extrême attention pour les distinguer justement dans les endroits les plus obscurs. Il est vrai que pour lire et expliquer les ouvrages où s'exprime la pensée de Gioberti, il fallait sans doute s'éprendre et se pénétrer de cette pensée, de manière à la sentir toujours vivante et proche. Gioberti, avec ce désir qu'il avait d'unité concrète et active, est sans cesse préoccupé de réduire toutes les dualités qu'il rencontre dans les philosophies : intelligence et sensibilité, sujet et objet, esprit et corps, surnaturel et rationnel. Platon, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Kant, passent dans les formules qui essaient de résoudre ces problèmes toujours retournés. Il lutte pour écarter le scepticisme menaçant, dès que reparaît l'opposition du sujet et de l'objet, de l'esprit et de l'Être, par conséquent un doute sur la validité de la connaissance. Il faut donc que l'esprit soit dans l'être, et l'idée de l'être dans l'esprit, idée moins « innée » que constitutive. Une idée non abstraite mais vivante, celle non de l'être abstrait mais de l'être concret (c'est à ce sujet que se développe sa polémique avec Rosmini, auquel il reprochait en somme d'accorder à l'esprit seulement l'idée abstraite de l'être possible, au lieu de l'idée vivante de l'être réel et concret). La réalité est ce qui est pensé, l'Être est ce qui pense (*il pensato*, *il pensare*); la vraie pensée est l'unité de ces deux moments, qui exprime la dialectique éternelle de l'esprit (p. 199). La création, par qui se manifeste l'existence (« l'Être crée l'existence ») est l'acte de la pensée de Dieu. Pour Dieu, « penser les choses comme réelles est effectivement les créer » (p. 247). Ainsi le monde, ou « l'existant », est le développement de Dieu. Mais l'homme, lorsqu'il pense et agit, « aussi libre que Dieu quand il a créé le monde » en développant l'Idée, revient à l'Être. « L'homme n'est pas sans raison appelé le coopérateur de Dieu » (v. p. 315-18). Dieu fait participer l'homme à sa pensée, et la pensée de l'homme imite l'Idée divine. Créer et retourner à l'Être, c'est le processus de la mentalité pure, dont la forme informe est l'instinct. Ce processus est la synthèse du réel et de l'idéal inexactement exprimée par Descartes dans son *Cogito*; il aurait mieux fait de dire *cogitatio est*. La pensée confuse ou sensation, où l'objet se confond avec le sujet, a pour action l'instinct.

L'âme, avant d'acquérir l'usage de la raison, est tout instinct. Probablement en vertu de l'instinct elle fabrique son corps, comme l'abeille fait la ruche et l'oiseau son nid (v. p. 335, 357). L'homme raisonnable se crée comme être moral, détermine sa propre nature, et le rang qu'il veut occuper dans l'univers (p. 366).

Dans une troisième partie, beaucoup plus courte, M. Saitta expose les idées de Gioberti sur l'esthétique, la morale, la politique et l'éducation.

Pour l'esthétique, le point le plus intéressant me paraît être la répugnance de Gioberti à admettre une beauté abstraite. L'art, étant création, est individualisation, mais comme l'esprit y est créateur, l'art manifeste la supériorité de l'esprit sur les sens, et la contemplation du beau est une libération des intérêts et des plaisirs caducs.

Gioberti ne veut opposer radicalement ni la liberté et la nécessité, ni la loi et l'inclination. L'amour est essentiel à la moralité, il est la vie spirituelle dans son unité et n'est pas différent de la connaissance. La morale, qui est de toutes les créations humaines celle qui manifeste le mieux l'Idée par l'œuvre de l'homme, comme l'idée a son évolution dynamique : aussi certaines actions, licites en un temps, ne le sont pas dans un autre. D'ailleurs le bien et le mal s'impliquent, parce que le bien ne peut être conçu comme un repos acquis, définitif; et la conscience du mal témoigne d'une connaissance du bien. La rédemption s'étend jusqu'à l'enfer : il participe du paradis, c'est un « Paradis initial ».

La politique est, comme la morale, le développement de l'Idée, la manifestation de l'esprit libre. Les formes du gouvernement sont peu importantes à côté de ce principe, que l'esprit doit diriger un peuple : c'est la loi nécessaire de la civilisation. A l'époque moderne, la démocratie triomphe, parce qu'elle est le développement de la pensée dans les classes qui ne pensaient pas; mais il est nécessaire qu'en même temps que la pensée gagne aussi en extension, elle se recrée en intensité : faute de quoi elle ne pourrait éviter de se stériliser.

L'éducation, qui prépare la jeunesse à la civilisation, doit développer toutes les énergies, s'inspirer d'un esprit large et libre, tout contraire au « type jésuite » qui est ce qu'il y a de plus opposé au véritable esprit chrétien.

Le jésuitisme est responsable de tous les maux du monde, mais

en particulier de ceux de l'Italie : or la vocation de l'Italie serait justement de diriger la civilisation par les voies de la liberté. — Dans chaque nation, le devoir de guider le peuple à la civilisation revient à l'écrivain — l'écrivain idéal, épris de toutes les grandeurs spirituelles, philosophe et poète, artiste et savant.

Telle est cette pensée qui laisse une impression singulière à la fois d'énergie et d'enveloppement. Ce déluge d'abstractions, cet abus de formules antithétiques, sont propres à rebuter la plupart des lecteurs; on n'est pas étonné pourtant, ces difficultés une fois surmontées, de la forte impression laissée par Gioberti sur ceux qui l'ont connu; cette impression s'exerce encore sur ceux qui s'attachent à l'étude de sa pensée.

La même année et dans la même collection [1] a paru un livre du maître de M. Saitta : le Prof. G. Gentile, dans ses *Origines de la philosophie contemporaine en Italie* (grand in-8°, p. 410, Messine, G. Principato, 1917) a rassemblé des études antérieurement publiées en revues, et consacrées à ceux des philosophes italiens qui dans la deuxième moitié du XIXe siècle sont restés le plus fidèles à la tradition nationale fondée (ou mieux reprise) par Galluppi, Rosmini, Gioberti. Comme ces trois philosophes du *Risorgimento*, ils sont des platoniciens, mais chacun l'est selon son caractère et subit d'autres influences (Kant, Jacobi, Lotze). De tous le plus purement platonicien peut-être est un mystique, un « néo-platonicien ».

Une introduction assez longue et très serrée rassemble les traits principaux de cette philosophie classique italienne dont tous les ouvrages importants ont paru, ou sont esquissés, avant 1850; et expose comment la tradition qu'elle fondait parut violemment interrompue, aux entours de cette même année 1850 — Galluppi, procédant de Condillac et de Leibniz, avait affirmé que le grand problème de la philosophie est celui de la connaissance; ce problème, Rosmini le reprit de Galluppi et de Kant; et Gioberti, lecteur et admirateur enthousiaste de Galluppi et Rosmini successivement, repensant le problème avec son énergique originalité, le fit décidément sortir du subjectivisme. Leur influence s'étendit à tous les esprits actifs du *Risorgimento*. Mais les années 1849-50 parurent manifester la défaite de leur philosophie comme de leur politique. Contre eux s'élevaient les « sceptiques » Ferrari, Franchi, Mazzarella-Ferrari, esprit

1. Publiée sous la direction du Pr G. Gentile.

brillant et bizarre, développait une *Philosophie de la Révolution*, héritière de la philosophie française du XVIIIe siècle (Ferrari vivait en France et souvent écrivait en français). Il reprochait aux libéraux italiens d'avoir trahi l'esprit révolutionnaire par leur compromis avec le catholicisme et la royauté (« les jésuites, et les gouvernements absolutistes », dans le style de Ferrari). Attiré par les problèmes de la morale, de la vie politique et sociale, Ferrari aurait voulu se débarrasser du problème de la connaissance » en posant l'égalité de l'apparence et de la réalité. Puisque toutes les apparences sont réelles, il faut les accepter et les absorber toutes : si contradictoires qu'elles puissent être, elles ne sont que des moments successifs du rythme de la vie. — Ferrari est un sceptique qui a son mysticisme. Ses idées sur la morale et le droit sont intéressantes, et dans son *Système de l'Humanité*, il a formulé la « loi des trois états » de Aug. Comte.

Franchi fut un esprit ardent et inquiet, enthousiaste d'abord d'étude et de piété, puis d'étude et de pensée rationaliste, jusqu'à ce que par découragement d'esprit et par tristesse, il revînt à sa foi première. Pendant sa période d'activité philosophique, il admira beaucoup Ferrari, Strauss, Comte et Littré, Proudhon et Renouvier. Si la raison pouvait jurer sur la parole de quelqu'un, disait-il (1856), ce serait sur celle de Renouvier. Mais Gioberti lui semblait le génie de la contradiction et du paradoxe, un homme qui voulait ramener l'Italie au Moyen-âge. A Rosmini et Gioberti il reprochait leur dogmatisme; lui-même était plus à son aise dans la critique que dans la construction et ne sut formuler qu'une assez vague philosophie sentimentale où prédomine l'influence de Ferrari.

Mazzarella, ardent révolutionnaire, mazzinien et exilé, entra à son retour en Italie dans l'église vaudoise « pour protester contre la tyrannie sacerdotale ». Il professait de n'être pas un sceptique, mais un critique. Il ne semble pas avoir eu les qualités intellectuelles nécessaires pour formuler une ferme philosophie, qu'elle fût critique ou dogmatique; les problèmes pratiques, en somme, tels que les sentaient les Italiens de ce temps là, les absorbaient trop pour leur laisser le loisir d'études et de pensées sereines. Mais si leur philosophie fut médiocre, un trait me semble ici valoir d'être noté : c'est l'aversion qu'ils ont éprouvée pour les « mystiques français » de l'époque — de Bonald, de Maistre, Bautain, Lamennais de la première manière. Pour Mazzarella, ce sont les plus

grands des sceptiques, qui ont tellement désespéré de la raison, qu'ils ne trouvent plus de recours qu'en l'autorité théologique. « Ce sont des matérialistes », disait Ferrari; au matérialisme de Condillac et de d'Holbach ils ont substitué un matérialisme religieux; ils trahissent la pensée, car « ils ne discutent pas, mais assaillent la science au nom des convenances politiques, sociales et morales ». S'étant demandé « si l'on peut rapprocher M. Rosmini de M. de Bonald? » Ferrari répond que non, car si Rosmini s'est compromis avec les Jésuites, cependant il est, à son insu, le continuateur de Descartes et de Kant : Sa philosophie est grande parce qu'il a cru en la pensée. Sa vie est « un acte continuel de noble abnégation » et si l'Italie n'est pas la première nation du monde, ce n'est pas sa faute!

Si Rosmini et Gioberti inspiraient ces sentiments-là à des adversaires, on n'est pas étonné de leur retrouver des disciples, le temps de cette tentative critique une fois passé et vite oublié. T. Mamiani, tout proche d'eux par sa naissance, mais qui leur a survécu longtemps, passe auprès de beaucoup pour leur émule plus encore que pour leur disciple. Il doit cette gloire excessive à la noblesse de sa vie politique, à la célébrité qu'il eut un moment comme poète, à son activité variée prolongée dans la vieillesse, à la foi qu'il eut lui-même en sa vocation philosophique. Mais sa philosophie n'est pas plus solide que sa poésie n'est inspirée. Il travaillait beaucoup, mais il n'arrivait à penser rien de bon. Il crut trouver pourtant une chose précieuse, la *méthode naturelle* de la philosophie (la science avait bien, depuis Galilée, trouvé sa « méthode naturelle »; pourquoi pas la philosophie?); et d'Archimède à Campanella et à Vico, il comparaît « les concepts de la science de la nature et de la philosophie ». Il crut aussi avoir résolu la difficulté des rapports du sujet et de l'objet, par une certaine théorie « de la conjonction et compénétration des actes » qui n'était ni nouvelle ni définitive. Le philosophe et critique Spaventa définissait joliment sa doctrine (1857) : « elle consiste en un amour très pur mais indéterminé de la vérité, joint à une certaine peur de la vérité elle-même ».

Par son activité de professeur, de fondateur de revues et de sociétés philosophiques, il semblait occuper une grande place dans la vie philosophique ilalienne; mais s'il reçut beaucoup de louanges, il ne forma pas de disciples. Lui-même s'en rendait compte et avait des moments d'amertume, si charmant homme qu'il fût et enthou-

siaste de cœur. Ses poésies ne se vendaient pas, probablement par la faute du pape qui les avaient mises à l'Index; ses compatriotes mêmes ne se donnaient pas la peine de lire sa philosophie parce qu'elle n'était pas écrite en allemand. Il se consolait par la certitude de servir les Muses et la vérité. Il donnait un banquet à Rome en l'honneur d'un agrandissement du buste de Platon, qu'il avait fait faire, et y buvait « à la perpétuelle et intime fraternité des Sciences positives et rationnelles ». En somme, le comte Terenzio Mamiani, qui désira tant être un grand homme, n'avait certes pas inventé la politique, ni la poésie, ni la philosophie; mais il devait être un homme bon à connaître, et l'on souhaite qu'il se soit trouvé à son banquet quelque convive doué d'un *sense of humour* pour apprécier le spectacle, et le toast.

G. M. Bertini (1818-76) dont les écrits sont médiocres et n'ont pas exercé grande influence, fut pourtant un esprit vraiment philosophique, un penseur studieux et convaincu. A Turin, dont il vint très jeune fréquenter l'Université, s'il ne trouva plus Gioberti déjà parti pour l'exil, il connut les amis qui avaient écouté ses conversations et par lettres s'entretenaient encore de philosophie avec lui. Il fut bientôt le disciple préféré de Luigi Ornato, un platonicien et un libéral, revenu d'un exil volontaire à Paris, qui avait duré onze ans. Il y avait connu beaucoup Victor Cousin, alors occupé à sa traduction de Platon. Luigi Ornato, devenu presque complètement aveugle quelques années après son retour à Turin, recevait les jeunes gens épris de philosophie et s'entretenait avec eux des lectures qu'ils lui faisaient. Bertini venait le voir tous les jours; il lui lisait le livre d'un disciple de Jacobi, quand Ornato fut frappé d'apoplexie; il mourut le lendemain et sans qu'on ait su comment ses papiers disparurent.

De ce maître un peu mystérieux, il n'est pas douteux pourtant que Bertini n'ait reçu des influences qu'il garda toujours : non seulement celle de Platon, mais celle de Jacobi, que peut-être Ornato avait traduit, et le culte intime, l'amour religieux de la philosophie. Bertini tente d'accorder le sentiment et la raison, la « lumière du cœur » de Jacobi, avec l'intelligence : en cet accord consiste la vérité. Mais il n'accepte pas que l'âme possède un « devoir immédiat » comme est l'intuition de Jacobi. Ces « intuitions » qui sont « les données du sens commun, les croyances religieuses, quelques-uns des principes de la raison, en somme toutes ces convictions que les Stoïciens nommaient notions communes », sont les *conditions*

matérielles de l'activité philosophique mais non pas cette activité. Elles doivent elles-mêmes être expliquées par la philosophie. La spéculation philosophique ne peut partir que du concept du « quelque chose » qui n'est pas douteux, puisque la négation, ou le doute, seraient déjà quelque chose. Mais, comment, d'une méditation sur des concepts, passer à saisir la réalité? Bertini ne voit possible que de compter la connaissance pour un rapport original entre l'esprit et les choses, rapport irréductible « soit à l'action, soit à la passion ». L'esprit connaît que l'Infini existe, mais il ne peut pas entièrement connaître l'Infini, ni ses rapports avec le fini, et comment s'unissent en Dieu l'unité et la pluralité. « Sur les choses qu'il importe le plus à l'homme de savoir, qui sont Dieu et la vie future, il possède bien la vérité mais mêlée à beaucoup d'erreurs et par le moyen d'une intuition fort obscure et fuyante dont naît une croyance instinctive incapable de rendre raison d'elle-même; ou par des raisonnements qui, s'ils peuvent convaincre, ne savent pas entièrement persuader. » Il s'arrête à une philosophie générale assez semblable au système de Leibniz, et à un théisme d'abord mystique puis rationaliste, rompant ouvertement avec le catholicisme.

Ces chapitres, pleins de fraîcheur et *d'humour*, nous paraissent constituer la meilleure partie de l'ouvrage de M. Gentile. Dans les suivants, consacrés à des contemporains (L. Ferri, F. Bonatelli, C. Cantoni, G. Barzellotti, A. Conti, Labanca, Allievo) la critique se fait parfois bien acerbe; et l'on peut contester aussi la dénomination de « platoniciens » appliquée à des philosophes sur qui semblent avoir agi principalement des influences germaniques (Kant; et davantage Lotze et Herbart). Mais aux dernières pages, Francesco Acri (1836-1913) qui n'écrivit pas beaucoup et ne connut pas de succès bruyants, apparaît comme une figure tout à fait originale.

Chrétien fervent et fervent platonicien, qui ne craint pas de manifester sa foi religieuse même avec quelque ostentation, en un temps où le positivisme dominait l'Université; penseur absorbé dans la méditation des œuvres platoniciennes, surtout les plus difficiles ou les plus mystiques; pénétré, presque obsédé par l'idée de la mort, il interprète Platon selon les pages du Phédon les plus pessimistes sur la vie, et cherche des raisons d'aimer la mort qu'il ne peut envisager avec calme. M. Gentile cite une page que F. Acri écrivit sur deux jeunes gens, ses élèves, morts tous deux sans foi et sans

trouble : page émouvante par l'intensité de l'émotion, et par l'étonnement du maître devant ces deux enfants sereinement entrés dans la mort, sans les consolations qu'il jugeait, lui, seules véritables. Et quelque conclusion qu'en porte le lecteur, il retrouve ici la philosophie devant des problèmes réels et dans une de ses fonctions légitimes, — non plus « cette science dont la méthode est de lire dans un livre », comme disait Peirce, ou d'écouter des cours, ou d'en faire soi-même!

F. Acri n'a pas subi, ou n'a pas suivi la vogue qui entraînait ses contemporains vers la philosophie allemande. Il procède directement de Gioberti, dans les écrits duquel il a puisé son amour pour Platon et son désir de le traduire, « afin de surmonter la mort, recréant une des plus immortelles choses créées ». Purement giobertienne est aussi sa doctrine que « comme en l'homme la pensée est inséparable de la parole, mais il pense en parlant et parle en pensant, ainsi Dieu pense en créant ». Mais il n'avait pas la confiance de Gioberti dans la pensée humaine et la science lui paraît finir « en une conscience d'ignorance infinie ». — Mysticisme, dit M. Gentile, qui est l'aboutissement logique du platonisme, mais le naufrage de la philosophie.

La présentation de M. Gentile est tout à fait simple et directe. Les figures caractéristiques (Ferrari, l'excellent Mamiani, Ornato, Acri) s'expriment d'elles-mêmes, sans que l'auteur vise à faire des portraits, ou maniérise son style. Sans l'avoir cherché, plusieurs pages de ce livre atteignent une singulière beauté.

C'est de Platon encore, mais en un sens très différent, que procèdent ces nouveaux réalistes d'Angleterre et d'Amérique dont M. Aliotta nous expose les vues, en une étude très lucide et très fortement documentée (*Le nouveau réalisme en Angleterre et en Amérique*. Extrait de la *Culture philosophique*. Florence, 1915, p. 114). Le résumé que M. A. Aliotta donne des thèses hardies de G. E. Moore, B. Russell, et du groupe américain du *Journal of Philosophy and Scientific Methods* est d'une précision et d'une netteté, dans sa sobriété, qu'on ne saurait sans doute surpasser; la lecture n'en est pas seulement agréable, mais entraînante. Il ne semble pas d'autre part que les critiques qu'il apporte soient aptes à convaincre les nouveaux platoniciens de Cambridge et d'Amérique. Le reproche fondamental qu'il leur adresse est de multiplier les êtres inutilement, se mettant ainsi en opposition avec leurs propres principes :

que gagne-t-on à éliminer « l'entité de la chose en soi » si c'est pour peupler le monde d'un nombre infini d'abstractions hypostasiées? Nous croyons que M. B. Russell pourrait répondre qu'il n'est rien de commun entre ces « entités » car les premières (la chose en soi et les autres entités du sens commun) sont inaccessibles à l'esprit, et inutiles à la science ; tandis que les autres sont parfaitement connues par l'esprit, et utiles à la science. Le traitement différent de ces deux sortes d'entités est en rapport avec cette observation fondamentale, que cette nouvelle philosophie nous rend moins affirmatifs à l'égard de ce *qui est*, et plus hardis à l'égard de ce qui *peut être* : c'est une philosophie du *possible*.

Ce n'est pas faute d'imagination pourtant, que M. Aliotta n'a pas pénétré (me semble-t-il) la pensée intime des nouveaux platoniciens. Son petit livre *La guerre éternelle et le drame de l'existence*[1], témoigne au contraire de beaucoup d'imagination, mais qui va dans un autre sens. Ce livre manifeste aussi, et c'est plus rare, une pensée parfaitement brave. Il n'y a pas lieu d'analyser comme un système cette espèce de confession philosophique, cette revision des problèmes de la vie, des solutions que la pensée a tenté de leur donner, des insuffisances de ces réponses. L'émotion qui circule à travers ce livre dédié à un jeune homme, un ancien élève, mort à la guerre, le rend mal propre à être résumé. Mais cette émotion ne discrédite aucunement la pensée de M. Aliotta, car les affections et les souffrances sont des choses réelles avec lesquelles la philosophie doit compter, si elle veut donner aux problèmes de la vie des réponses qui ne soient pas de vains jeux de paroles et des sophismes sans efficacité. Ce qu'il faut justement louer ici, c'est un effort tout à fait loyal pour regarder en face chacune des questions que depuis des siècles la philosophie agite : la vie a-t-elle un sens? N'est-ce qu'un jeu que le dilettante seul apprécie comme il faut? Ou n'est-elle que souffrances? ou l'œuvre fatale et sans but d'un déterminisme universel? C'est à la vivante réalité de notre expérience qu'il nous faut toujours revenir, pour confronter avec elle les opinions et les systèmes; cette expérience, nous pouvons l'étendre toujours par la réflexion, par l'information, et nous ne l'étendrons jamais jusqu'aux limites de ce qu'elle contient déjà obscurément. Chaque âme a ainsi sa forme propre, sa lumière qu'elle peut augmenter, dont elle peut

1. Perella, Napoli, 217 p. in-8°, 1917.

éclairer quelque part de l'univers, pour elle et pour les autres. Ses efforts trouveront bientôt leur limite, mais elle a, pour les reprendre, une possibilité infinie d'existences : la conscience individuelle paraît à M. Aliotta la réalité indestructible, éternelle. Il voit l'univers comme une lutte, commençant au sein même de la matière, pour une organisation supérieure et une plus grande harmonie; lutte entreprise obscurément, mais dès le point de départ œuvre d'une spontanéité dont la forme supérieure est la liberté. Il a en horreur ces doctrines d'optimisme qui opposent à toutes les souffrances que « le bien général se fait avec les maux particuliers » et que les crimes des hommes sont dans le dessein de Dieu. Il a horreur des gens pour qui « Dieu est un commode agent d'assurance contre les périls ». Pour lui, qui « n'écrit pas pour les lâches », il pense que le monde est ouvert, rien n'est prédéterminé, la responsabilité des hommes est entière, à eux de choisir s'ils feront du monde la ruine ou la perfection.

Il y a bien des objections possibles à la métaphysique générale de M. Aliotta comme à toute métaphysique. Il n'y en a pas à sa conviction des responsabilités humaines, conviction qui, si elle était intense et répandue, serait la chose la plus propre à nous sauver du chaos et du désarroi moral.

Les mêmes qualités de droiture, d'honnêteté intellectuelle, distinguent l'ouvrage de M. E. Troilo : *La conflagration, enquête sur l'histoire de l'esprit contemporain* (Rome, Formaggini, 1918; 353 pp. grand in-8°). Il convient aussi de signaler dès l'abord la forte documentation du livre dans sa partie historique.

M. Troilo se demande comment, d'une façon générale, la philosophie a traité le problème de la guerre, et quelle a été particulièrement la préparation philosophique de *cette* guerre? — Quelles théories scientifiques ont apporté, ou paru apporter un appui à une théorie de la guerre? — Quelle est enfin l'attitude qui convient à la conscience humaine en présence de la guerre? lui faut-il abdiquer devant elle, ou la conscience n'est-elle pas au contraire juge de la guerre? Les trois parties du livre étudient ces trois points successivement.

Déjà le vieil Héraclite avait vu que la lutte dans le monde et dans l'esprit est une chose plus vaste que la guerre proprement dite. Mais il paraît faire entendre que cette lutte universelle finira par une harmonie. Au début de la philosophie moderne deux

penseurs intuitifs que le problème de la lutte dans l'univers et parmi les hommes a préoccupés : Nicolas de Cuse et Giordano Bruno, concluent aussi que la lutte doit s'achever en établissant un ordre, en donnant un sens à la réalité.

C'est un des aspects de la réaction du XIXe siècle, contre « l'idéologie » du XVIIIe, que la constitution d'une philosophie de la guerre pour la guerre, en définitive la doctrine de *cette* guerre. Kant pourtant, et Schelling avec lui, doivent être écartés de cette responsabilité : ils sont bien plutôt des héritiers du XVIIIe siècle. C'est en Fichte qu'éclate un *nihilisme moral* qui s'accentue chez Hegel : le moi prend la place du devoir, la force du peuple élu prend la place du droit.

Un courant d'idées tout autre à ses origines est venu renforcer cette philosophie de la force : le « darwinisme » (qui d'ailleurs altérait beaucoup la pensée de Darwin) vint prêter une base scientifique à une philosophie qui souvent dénigrait la science. La philosophie de Spencer, en dépit de son esprit libéral, agit encore dans le même sens, parce que sa sociologie et sa morale restent dominés par la biologie. A l'œuvre de Spencer s'oppose ici le positivisme tels que l'entendirent Aug. Comte et après lui Ardigo : M. Troilo fait un bel éloge de cette philosophie vraiment humaine en même temps que plus réellement scientifique (p. 1681-85). Dans l'économie politique, l'esprit de la philosophie de la guerre se manifeste en Malthus et Karl Marx, en réaction contre les économistes français et anglais de la génération précédente. Il y avait aussi depuis J. de Maistre une religion de l'*Idée* de la guerre. Ainsi s'est formée l'atmosphère où la guerre s'est préparée, puis a éclaté.

L'épreuve de la guerre a révélé que nous ne pouvons accepter la confusion de la force et du droit ; ni qu'il y ait pour les États une autre morale que pour les individus — une morale contraire. Le problème du droit international est une question morale : la morale et le droit sont essentiellement une même chose et se garantissent mutuellement. Le droit international ne peut être que le « droit de la paix ».

S'il est possible de trouver quelques caractères communs à des ouvrages de sujets assez variés, — et dont les auteurs parfois seraient sur certains points au moins, en conflit — il nous semble que ce seraient d'une part, une inspiration qu'à défaut d'un terme plus précis on peut appeler *spiritualiste* ; d'autre part *le sens juridique*. Le premier de ces caractères appartient, dans son ensemble,

à la philosophie récente de tous les pays. Le discrédit où le positivisme est tombé en Italie, après une ère d'éclat et même de popularité, est un signe entre plusieurs de ces tendances spiritualistes; M. Troilo a raison d'ailleurs de protester contre ce discrédit, en faveur au moins de certains des « positivistes », et au nom même de ce qu'il y a de plus élevé, de plus véritablement spiritualiste dans l'activité philosophique : l'éloge éloquent et précis qu'il fait d'A. Comte ne saurait passer inaperçu en France.

Le sens juridique est en Italie une tradition ancienne, dont tous ceux qui connaissent intimement l'Italie contemporaine ont senti la vitalité. Il est remarquablement illustré par le premier et le dernier des ouvrages qu'a présentés cette revue sommaire : les pages que M. Orestano consacre à l'examen du fait juridique comparé au fait social, et plus loin aux rapports de la morale sociale et du Droit (il conclut à les identifier) sont parmi les plus intéressantes de son livre. Et M. Troilo a apporté une contribution distinguée à la fois par la solidité et la finesse, à l'étude tant théorique que pratique des problèmes du Droit.

J.-F. Renauld.

TABLE DES AUTEURS

Belot (G.). — Conscience et fonction sociale 127-150
Blanchet (L.). — La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin par J. Roger Charbonnel. 225-243
Bouglé (C.). — Entre citoyens et producteurs 379-393
Brunschvicg (L.). — L'orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement. 261-343
Buisson (F.). — Qu'est-ce qu'un député (Autre réponse) 371-377
Darlu (A.). — La tradition philosophique. 345-353
Davy (G.). — Durkheim (*suite*). 71-112
Delbos (V.). — Les facteurs kantiens de la philosophie allemande de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe. 1-25
Gueroult (M.). — L'antidogmatisme de Kant et de Fichte. 181-224
Guillaume (E.). — La théorie de la relativité et sa signification. . . . 423-469
Hamelin (O.). — La volonté, la liberté et la certitude d'après Renouvier. 395-421
Marcel (G.). — Les « Principes psychologiques » de J. Ward 113-126
Mourgue (R.). — Le point de vue neuro-biologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science. 27-70
Pécaut (F.). — Qu'est-ce qu'un député? 245-260
Renauld (J.). — Quelques livres de philosophie italienne. 517-536
Richard (J.). — Considérations sur la logique et les ensembles 355-369
Siméon (G.). — La naissance et la mort. 495-515
Urbain (G.). — La valeur des idées de A. Comte sur la chimie. . . . 151-179
Wilbois (J.). — Introduction à la sociologie. 471-494

TABLE DES ARTICLES

Antidogmatisme (L'— de Kant et de Fichte), par M. Gueroult. 181-224
Conscience et fonction sociale, par G. Belot. 127-150
Comte (A.). (La valeur des idées de — sur la chimie), par G. Urbain . 151-179
Durkheim, par G. Davy. 71-112
Logique (Considérations sur la — et les ensembles), par J. Richard. . 355-369
Naissance (La — et la mort), par G. Siméon 495-515
Neuro-biologique (Le point de vue — dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science), par R. Mourgue 27-70
Philosophie allemande (Les facteurs kantiens de la — de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe), par V. Delbos. 1-15
Rationalisme (L'orientation du — Représentation, concept, jugement), par L. Brunschvicg. 261-343
Relativité (La théorie de la — et sa signification), par E. Guillaume. . 423-469
Sociologie (Introduction à la —), par J. Wilbois. 471-494
Tradition (La — philosophique), par A. Darlu. 345-353
Volonté (La —, la liberté et la certitude d'après Renouvier), par O. Hamelin. 395-420

ÉTUDES CRITIQUES

Pensée italienne (La — au XVIe siècle et le courant libertin de Roger Charbonnel), par L. Blanchet. 225-243
Philosophie italienne (Quelques livres de —), par J. Renauld. 517-536
« Principes psychologiques » (Les — de J. Ward), par G. Marcel. . . 113-126

QUESTIONS PRATIQUES

Citoyens et producteurs (Entre —), par C. Bouglé. 379-393
Député (Qu'est-ce qu'un —), par F. Pécaut. 245-260

DISCUSSIONS

Député (Qu'est-ce qu'un —), par F. Buisson. 371-377

539,

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Abramowski (E.). — Le subconscient normal. Nouvelles recherches expérimentales, in-8, 142 p., Paris, Alcan, 1914. — Juillet-septembre, 4, II.

Alain. — 81 chapitres sur l'Esprit et les Passions par l'auteur des propos d'Alain, in-4°, 282 p., Paris, Émancipatrice, 1917. — Avril-juin, 2, I.

Backer (S. de). — Disputationes metaphysicæ de ente communi, in-8, 126 p., Paris, Beauchesne, 1919. — Juillet-septembre, 7, II.

Bergson (H.). — L'énergie spirituelle, in-8, 227 p., Paris, Alcan, 1919. — Janvier-mars 2, I.

Berr (H.). — Le germanisme contre l'esprit français, in-16, xviii-234 p., Paris, La Renaissance du livre, 1919. — Juillet-septembre, 4, II, 5, I.

Blaringhem (L.). — Les problèmes de l'hérédité expérimentale, in-12, 317 p., Paris, Flammarion, 919. — Juillet-septembre, 5, I. II.

Delattre (F.). — La pensée de J.-H. Newman, in-16, 306 p., Paris, Payot, s. d. — Octobre-décembre, 5, II.

Delbos (V.). — La philosophie française, in-16, iv-364 p., Paris, Plon-Nourrit. 1919. — Janvier-mars, 2, II.

Eichtal (E. d'). — Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionnelles, actives, in-16, 198 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 4, I.

Fauconnet (P.). — La responsabilité, in-8, xxvi-400 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 1, I, II.

Flournoy (Th.). — Métaphysique et psychologie, in-8, 195 p., Genève, Kündig, Paris, Fischbacher, 1919. — Avril-juin, 2, II.

Geley (G.). — De l'Inconscient au Conscient, in-8, xiii-346 p., Paris, Alcan, 1919. — Avril-juin, 2, II.

Gilson (E.). — Le Thomisme, in-8, 174 p., Strasbourg, Vix, 1920. — Avril-juin, 3, II.

Hamelin (O.), publié par L. Robin. — Le système d'Aristote, in-8, iii-427 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 1, II.

Hubert (R.). — Les interprétations de la guerre, in-8, 322 p., Paris, Flammarion, 1919. — Octobre-décembre, 4, II.

Janet (P.). — Les médications psychologiques, 2 vol. in-8, 316 et 308 p., Paris, Alcan, 1919. — Janvier-mars, 3, II.

Kaplour (A.). — Psychologie générale tirée de l'étude du rêve, in-12, 205 p., Lausanne, Payot, 1919. — Octobre-décembre, 3, I.

Lecornu (L.). — La mécanique, les idées et les faits, in-16, 304 p., Paris, Flammarion, 1918. — Juillet-septembre, 6, I.

Lémeray (E. M.). — Le principe de relativité, in-16, 155 p., Paris, Gauthier-Villars, 1916. — Avril-juin, 3, II.

Lespriau (R.). — La molécule chimique, in-16, 286 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 5, I.

Loisy (A.). — De la discipline intellectuelle, in-12, 191 p., Paris, Nourry, 1919. — Avril-juin, 1, I.

Maine de Biran (Œuvres de). — Accompagnées de notes et d'appendices publiées avec le concours de l'Institut de France, par Pierre Tisserand. T. I. Le premier Journal avec deux planches hors texte, in-8, 312 p. Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 1, I.

Metzger (Hélène). — La genèse de la science des cristaux, in-8, 244 p., Paris, Alcan. — Juillet-septembre, 6, I.

Mourgue (R.). — Étude critique sur l'évolution des idées relatives à la nature des hallucinations vraies, 66 p., Paris, Jouve, 1919. — Octobre-décembre, 2, II.

PAROD (D.). — La philosophie contemporaine en France, essai de classification des doctrines, in-8, VI-502 p., Paris, Alcan, 1919. — Avril-juin, 1, II.

PAYOT (J.). — Le travail intellectuel et la volonté, in-8, 242 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 3, I.

SAGERET (J.). — Philosophie de la guerre et de la paix, in-8, 131 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 2, II.

SEGOND (J.). — Intuition et amitié, in-8, 280 p., Paris, Alcan, 1919. — Janvier-mars, 1, I.

SODDY (F.), traduit par LEPAGE. — Le Radium, in-16, 375 p., Paris, Alcan, 1919. — Avril-juin, 4, 1, II.

SOREL (G.). — Matériaux d'une théorie du prolétariat, in-16, 413 p., Paris, Rivière, 1919. — Janvier-mars, 4, I.

SOUBRÉ (J.). — La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, in-8, 276 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 6, II.

— Étude sur le terme « dunamis » dans les dialogues de Platon, in-8, XI-192 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 1, I.

TOULOUSE (Dr). — Comment utiliser la guerre pour faire le monde nouveau, in-16, 395 p., Paris, Renaissance du livre. — Octobre-décembre, 4, I.

TRUC (G.). — Le retour à la scolastique, in-16, VI-163 p., Paris, la Renaissance du livre, 1919. — Avril-juin, 3, I.

Livres étrangers nouveaux.

BROUWER (L.-E.-J.). — Wiskunde Waarheid, Werkeligkheid, in-8, 12 + 23 + 29 p., Groningue, Nordhoff, 1919. — Octobre-décembre, 9, I.

CALKINS (M. WHITON). — The good man and the Good, in-8, XX-217 p., New-York, Macmillan, 1918. — Janvier-mars, 1, II.

CROCE (B.). — Nuovi Saggi di Estetica, in-8, VI-311 p., Bari, Laterza, 1920. — Octobre-décembre, 1, II.

KIDD (B.), traduit par H. de Varigny. — La Science de Puissance, in-16, 320 p., Paris, Payot, 1919. — Octobre-décembre, 6, I.

LIPMANN (O.). — Psychologie für Lehrer, in-8, VIII-196 p., Barth., Leipzig, 1920. — Juillet-septembre, 8, II.

LUMBRERAS. — De Dubio methodico Cartesii, in-12, XXIII-166 p., Friburgi Helvetiorum Consociatio S. Pauli. — Janvier-mars, 1, II.

MILLS (J.). — The realities of modern Science. An introduction for the general reader, in-8°, X-327 p., Macmillan, 1919. — Juillet-septembre, 1, II.

ORESTANO (F.). — Leonardo da Vinci, in-8, 218 p., Rome l'Universelle s. d. — Juillet-septembre, 8, I.

PIKLER (J.). — Sinnesphysiologische Untersuchungen, in-8, VIII-515 p., Leipzig, Ambrosius Barth, 1917. — Avril-juin, 6, I.

— Hypothesenfreie Theorie der Gefarben et Theorie der Konsonanz und Dissonanz, 2 fasc., VIII-101 et 195-138, Leipzig, Barth, 1919. — Avril-juin, 6, I.

RUGGIERO (G. Oc.). — Storia della filosofia, 2 vol. in-8, 242 et 211 p., Bari, Laterza, 1918. — Avril-juin, 5, II.

RUSSELL (B.). — Introduction to mathematical philosophy, in-8, VI-208 p., Londres, Allen et Unwin, 1919. — Avril-juin, 1, II.

SIMMEL (G.). — Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, in-8, 72 p., München und Leipzig, Duncker, 1917. — Avril-juin, 6, II.

TROILO (E.). — Figure e studii di storia della filosofia, in-8, 324 p., Roma, 1918. — Avril-juin, 5, II.

WHITEHEAD (A.-N.). — An Enquiry concerning the Principles of Natural knowledge, in-8, XII-200 p., Cambridge, University Press, 1919. — Avril-juin, 5, I.

WILDON CARR (H.). — The Philosophy of Benedetto Croce, the problem of Art and History, in-8, X-213 p., Macmillan, 1917. — Octobre-décembre, 6, II.

WUNDT (W.). — Die Nationen und ihre Philosophie, in-8, 154 p., Leipzig, Krönerg, 1916. — Janvier-mars, 5, II.

ZIEHEN (Th.). — Lehrbuch der Logik auf positivischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik, VIII-866 p., Bonn, A. Marcus et Weber. — Octobre-décembre, 8, II.

Revue des périodiques.

Philosophical Review, année 1919, vol. XVIII, nos 3, 4, 5 (Articles de Bosanquet, Montague, Howard, Cunningham, Rogers, Barnes). — Avril-juin, 7, I, 8, II.

Nécrologie.

Lacombe (P.). — Janvier-mars, 1, II.
Lechalas (G.). — Janvier-mars, 1, I.
Zeuthen. — Octobre-décembre, 9, II.

L'Éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imprimerie PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1920)

NÉCROLOGIE

Georges Lechalas

(1851-1919).

Dès qu'il eut reçu le premier numéro de notre *Revue* où Louis Couturat discutait les arguments de Renouvier contre la géométrie non-euclidienne, Georges Lechalas nous adressait une note fort importante sur la relativité des grandeurs. Il se faisait ainsi spontanément notre collaborateur, et il est un de ceux dont l'assidue curiosité a le plus constamment contribué à cette pénétration des connaissances scientifiques et de la réflexion philosophique qui a été, pour notre génération et spécialement dans notre pays, la base d'un si fécond renouvellement spirituel. La méthode pratiquée par Lechalas était originale. Il se plaçait volontiers en dehors de tout système pour poser, à propos de toute découverte scientifique ou de toute théorie philosophique, des questions précises sur certains points délimités, sur tel ou tel paragraphe, ou telle ou telle expression. Par des lettres privées ou par des articles critiques, il provoquait des réponses et des éclaircissements : si les explications de son interlocuteur avaient ce résultat d'atténuer une difficulté ou de faire évanouir une objection, il était le premier à en prendre note et à s'en réjouir. Mais derrière cette argumentation de détail, si probe et si loyale, il y avait chez Lechalas des conceptions d'ensemble aux lignes fortement dessinées. On le vit bien lors des éditions successives (1895 et 1910) des *Études sur l'Espace et le Temps*. Georges Lechalas adoptait une théorie finaliste de l'univers; mais, logicien plus vigoureux que Renouvier, il avait nettement compris que la représentation d'un monde fini, opposée à l'idée d'un univers infini, était liée à une acceptation franche de l'empirisme et du réalisme. C'est là ce qui donne leur cohérence et leur profondeur aux recherches variées que Lechalas a poursuivies sur les principes des sciences exactes. Dans le recueil d'*Études esthétiques*, paru en 1902, apparaît également un esprit qui s'ouvre, avec la même curiosité et la même bienveillance, à toutes les manifestations de la vie esthétique, œuvres d'art ou théories sur l'art, et qui garde en même temps le souci de délibérer avec lui-même et de mesurer son adhésion à chacun des courants qui traversent la pensée contemporaine. Ajoutons que l'homme répondait à l'œuvre : travailleur infatigable et modeste, chrétien sincère et tolérant, il s'est dépensé sans compter pour la philosophie, après s'être acquitté, dans sa carrière d'ingénieur, de besognes considérables d'ordre professionnel et technique.

Paul Lacombe

(1834-1919).

Paul Lacombe n'est pas un de ces aînés sous le patronage desquels la *Revue de Métaphysique et de Morale* a été fondée. Il est venu à nous quelques années plus tard, et comme du dehors. Par toutes ses affinités intellectuelles, il appartenait au XVIIIe siècle, et opposait la question préalable à beaucoup des problèmes que notre *Revue* aime à soulever. Mais il nous attira par la singulière vigueur de sa pensée, au cours de ces années fécondes où, coup sur coup, il renouvela la méthodologie historique, la littérature pédagogique, la philosophie du pacifisme, par son grand ouvrage intitulé : *De l'Histoire considérée comme Science* (1894), par son étude sur *La Guerre et l'Homme* (1898), par son *Esquisse d'un enseignement basé sur la psychologie de*

l'enfant (1899). Ces trois ouvrages ont-ils acquis, dès à présent, la notoriété qu'ils méritent? Ils seront lus, alors que bien des livres, auxquels la vogue est venue dans leur nouveauté, seront oubliés.

Nous avons cherché à nous informer de Paul Lacombe. Il paraît qu'il fut, dans des temps lointains, licencié en droit et élève de l'école des Chartes. Il fut journaliste sous l'Empire, républicain, « fouriériste », si nous sommes bien renseignés, mais rebelle toujours à toute orthodoxie, même à celle du parti auquel il adhérait. En 1871, l'invasion et la République firent de lui un préfet; après le Seize-Mai, il fut de nouveau, pendant deux ans, sous-préfet, secrétaire de préfecture; puis il fut nommé en 1881, et resta jusqu'à ses vieux jours, inspecteur général des Archives et des Bibliothèques : c'était le poste qui convenait le mieux à ses goûts studieux. Jusqu'à ses derniers jours il continua de travailler et d'écrire. Pendant les longues années d'une guerre dont il ne lui a pas été permis de voir le dénouement, il sut conserver intact l'équilibre de sa raison. « Pas de paix, nous écrivait-il peu de mois avant de mourir, sinon justicière, et implacable »; mais il ajoutait, après avoir déploré l'affaissement de ses forces physiques : « Je travaille tant que je peux. J'ai un traité avec Hachette pour la publication de trois volumes. Je bâtis, comme je peux, un volume qui donnera mes idées philosophiques dernières. C'est un positivisme absolu qui ne plaira pas à tout le monde. Je partirai débordant d'espoir dans l'avenir de l'humanité. »

LIVRES NOUVEAUX

L'Énergie spirituelle, *essais et conférences*, par Henri Bergson, de l'Académie française, de l'Académie des sciences morales et politiques, professeur au Collège de France, 1 vol. in-8° de 227 p., Paris, Alcan, 1919. — Au moment où renaît ce supplément, nous nous félicitons que notre première notice puisse être consacrée à un volume signé du grand nom de Bergson. A vrai dire, il ne s'agit pas d'une œuvre entièrement nouvelle, mais d'études parues à diverses dates et devenues introuvables. L'une d'entre elles, une conférence faite à Birmingham sur *La conscience et la vie*, n'avait jamais été publiée en français et n'était connue que par la rédaction anglaise, moins développée, du *Hibbert Journal*.

Le recueil formera deux volumes. Le premier, que nous avons seul sous les yeux, contient des travaux qui portent sur des problèmes déterminés de psychologie et de philosophie, mais qui se groupent cependant en un livre d'une réelle unité et qui justifie son titre. On y trouve la conférence faite à *Foi et Vie* sur *l'Ame et le corps*; l'allocution prononcée en 1913 à la *Société pour la recherche psychique*, de Londres; les articles célèbres sur le *Rêve*, le *Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, l'*Effort intellectuel*, le *Paralogisme psycho-physique*. Toutes ces études tendent à réfuter le matérialisme, la conception mécaniste de la vie, la théorie du parallélisme psycho-physique, la théorie physiologique de la mémoire. Mais elles sont bien davantage qu'une simple réfutation, elle visent à nous faire saisir la vraie nature de l'activité psychique profonde, antérieure aux images et à toute expression verbale, antérieure même à l'idée. « L'idée est un arrêt de la pensée; elle naît quand la pensée, au lieu de continuer son chemin, fait une pause ou revient sur elle-même : telle la chaleur surgit dans la balle qui rencontre l'obstacle » (p. 47-49). L'étude de cette activité mentale, qui déborde infiniment l'activité cérébrale, conduit l'auteur à considérer l'existence d'un au-delà non seulement comme possible mais comme probable : « Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort.... »

D'un ouvrage de M. Bergson, il est superflu de louer la forme. Pourtant quelques magnifiques pages inédites ou peu connues de ce recueil (par exemple les pages 24-25, sur la joie qui accompagne la création et nous avertit que notre destination est atteinte), apportent aux lecteurs les plus difficiles de nouvelles raisons d'admirer à la fois l'écrivain et le penseur.

La philosophie française, par Victor Delbos, 1 vol. in-16, de IV-364 p., Paris, Plon-Nourrit, 1919. — Faire tenir tout l'essentiel de la philosophie française dans les limites d'un petit volume était une entreprise qui risquait d'être fatale à tout autre qu'à Victor Delbos. Pour lui, elle a été au contraire l'occasion d'écrire une sorte de petit chef-d'œuvre. Les rares parties qui en soient achevées nous font sentir plus vivement encore tout ce dont la mort de notre maître nous a privés; tel quel le livre reste un modèle d'exposition claire et pénétrante de doctrines parfaitement assimilées. La philosophie fran-

çaise est une expression que l'on doit prendre ici dans un sens fort. L'objet du cours que Delbos professait et du livre qu'il méditait était d'étudier « les éléments originaux de la philosophie française ». Il voulait, en pleine guerre, et alors que la pensée française était « dans la mêlée », placer sous les yeux de tous les lecteurs impartiaux, les lettres de noblesse de notre philosophie, montrer au monde ce que nous ne devons qu'à nous-mêmes dans ce que nous apportons, et en faire apparaître toute la signification profondément originale. Il ne pouvait certes pas être question d'analyser toutes les doctrines dans le détail, mais simplement, en considérant les principales dans leur succession chronologique, de montrer, à propos de chacune d'elles, quelle nouveauté de pensée et quelle suite d'idées les caractérise. Les philosophes ainsi étudiés sont : Descartes, Pascal, Malebranche, Fontenelle et Bayle, Voltaire et Montesquieu, Diderot et les Encyclopédistes, Buffon et Lamarck, J.-J. Rousseau, Condillac et les Idéologues, De Bonald et les Traditionalistes, Maine de Biran, Saint-Simon et Auguste Comte. Encore que l'on ne choisisse qu'à regret parmi ces remarquables exposés, il faut mettre à part, pour en souligner l'excellence, les études sur Descartes, Pascal, Malebranche, Condillac et Maine de Biran ; il est difficile d'approcher de plus près la perfection. Tous seront sensibles à l'aisance de l'exposition et à la sûreté de la pensée qui les caractérisent, mais il n'y aura guère que les historiens de la philosophie pour savourer pleinement d'aussi extraordinaires réussites ; pour en goûter la plénitude, la maîtrise parfaite et pour joindre à toutes ces satisfactions la surprise de s'y instruire. Car ce n'est pas le moindre mérite de ce livre destiné à tous que d'enrichir à l'occasion les connaissances des spécialistes, d'indiquer le travail qui reste à faire et de poser les problèmes que l'histoire devra résoudre. Comme les rares livres vraiment excellents il le sera aux diverses catégories de lecteurs de manières différentes, mais il le sera pour tous. La philosophie française telle qu'elle apparaît dans ces pages est une philosophie préoccupée du réel, de la vie, étroitement alliée à la science d'une part, et d'autre part, à la curiosité morale, systématique certes, mais de cette systématisation qui cherche l'ordre des choses plutôt que la simple organisation des idées. Elle nous apparaît donc assez différente de l'aspect sous lequel on nous la représente généralement : celui d'un sec et abstrait rationalisme. Mais il ne fallait pas moins que des analyses de doctrines aussi soucieuses de la diversité de leurs éléments et de la limitation réciproque que s'imposent leurs tendances fondamentales pour plaider cette cause et la gagner.

Les Médications psychologiques, *études historiques, psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie*, par le Dr Pierre Janet, membre de l'Institut, professeur de psychologie au Collège de France. — I. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme. — II. Les Économies psychologiques. 2 vol., grand in-8° de 346 et 308 p., Paris, Alcan, 1919. — L'ouvrage complet formera trois volumes, consacrés aux principales méthodes de la psychothérapie. Chacun d'eux contient trois sortes d'études : 1° des études historiques sur les recherches et les pratiques qui ont joué un grand rôle dans la formation de certaines thérapeutiques intéressant à la fois les médecins et les psychologues, par exemple sur le magnétisme animal, sur la *Christian Science* de Mrs Eddy, sur l'*Emmanuel Movement*, le *New Thought Movement*, le traitement par le repos de Weir Mitchell, par l'isolement, par la psycho-analyse de Freud, sur la métallothérapie, l'æsthésiogénie, etc. ; 2° des études pour préciser le sens des mots *suggestion*, *hypnotisme*, *désinfection morale*, *refoulement des tendances*, *liquidation morale*, etc. ; 3° des observations cliniques sur diverses psycho-névroses et leur évolution.

Les études du premier groupe abondent en renseignements biographiques curieux et en anecdotes savoureuses qui, mieux que des critiques, préparent l'opinion du lecteur sur les doctrines de divers thaumaturges américains ou thérapeutes de la lignée de Mesmer. Peut-être l'auteur insiste-t-il un peu longuement sur des méthodes dépourvues d'intérêt scientifique, mais le lecteur séduit par tant de verve et de spirituelle ironie ne songe pas à se plaindre. Ce sont surtout les études du second groupe qui intéresseront les psychologues. On peut extraire des deux volumes parus une série de définitions et de théories qui ont déjà appelé et appelleront certainement encore des discussions fort suggestives. Sans pouvoir ici les résumer, signalons : la conception de l'émotion comme phénomène surtout négatif, qui supprime les réactions bien adaptées, comme dépense désordonnée d'énergie et effort impuissant (I, p. 203-205) ; — la théorie du contraste entre la réaction émotive et la suggestion, celle-ci provoquant des actes relativement complets ; — la théorie de la suggestion, nettement distinguée de la crédulité, et con-

sidérée comme une activation de tendance, activation non complétée par la collaboration du reste de la personnalité (I, p. 212); — une conception générale de la psychologie, que l'auteur a développée dans ses cours de 1913-1914 et de 1914-1915 au Collège de France, et selon laquelle le psychologue n'a plus à étudier que des tendances et des comportements, en se préoccupant fort peu de la conscience et de la pensée, simples diminutions des réactions du langage (I, p. 219 220); — la théorie de l'attention, considérée comme l'arrêt d'une tendance déjà éveillée et prête à se déployer par l'activation d'une autre tendance qui contrôle la première (I, p. 242); — la théorie de l'hypnotisme, séparée de la suggestion, caractérisée par la production de dissociations dans la mémoire personnelle (I, p. 232-271): — l'explication des dysharmonies dans la conduite des névropathes par l'inégalité de complication des actions humaines, inégalité le plus souvent insoupçonnée des psychologues (II, p. 18-28); — l'étude approfondie de la fatigue que les hommes se causent les uns aux autres; — l'interprétation du mensonge hystérique et du refoulement, cher à Freud, comme phénomène de moindre effort, comme réaction d'un organisme mental déprimé qui ne peut s'adapter pleinement à certaines circonstances (II, p. 220, 289 et suiv.). Cette énumération suffit à faire entrevoir le profit que les philosophes tireront de ces deux volumes pleins de vues originales et profondes.

Matériaux d'une théorie du prolétariat, par Georges Sorel. 1 vol. in-16, de 413 p., Paris, Rivière, 1919. — M. G. Sorel réunit dans ce volume : 1° son *Avenir socialiste des Syndicats*, qui est le livre classique du syndicalisme moderne, et qui, publié pour la première fois en 1898, était depuis longtemps introuvable en librairie; 2° sous le titre *Bases de critique sociale*, trois études qu'il avait publiées en Italie, entre 1895 et 1910 (préface pour Colajanni, préface pour Gatti, Mes Raisons du Syndicalisme); 3° sous le titre *Essais Divers*, le texte revisé de quatre études, plus courtes que les précédentes, sur l'écrivain Lucien Jean, sur le caractère religieux de la démocratie, sur les grèves et le droit au travail. La pensée de M. G. Sorel a varié au cours des années qui sont couvertes par le présent recueil. D'abord, pendant « les années dreyfusiennes », il croyait à la possibilité du socialisme comme d'un mouvement ouvrier autonome dans une démocratie; puis, au moment où il écrit les *Réflexions sur la Violence*, il ne conçoit plus le socialisme que comme une révolte de la morale, ou de la mystique, ouvrière contre les démagogues. L'avant-propos du livre était écrit en juillet 1914; le livre n'a été imprimé qu'en 1918; et, dans le *post-scriptum* qui est joint à l'avant-propos, M. G. Sorel adresse un salut à la révolution russe. Il ne semble pas la considérer comme une expérience destinée à réussir. Il prévoit que « l'Entente va achever son œuvre en supprimant les *bolcheviks* qui lui font peur » : on serait presque tenté de croire qu'il appelle de ses vœux cette répression bourgeoise de l'insurrection bolchevique qui serait conforme à sa philosophie « tragique » de l'histoire. « Est-ce que le sang des martyrs ne serait pas, une fois de plus fécond? Il ne faut pas oublier que sans les massacres de juin 1848 et de mai 1871, le socialisme aurait eu bien de la peine à faire accepter en France le principe de la lutte de classe. » Quelle déception, pour M. G. Sorel, si tout devait se terminer (l'hypothèse peut tout au moins être envisagée aujourd'hui), dans le marais démocratique, par des tractations à l'anglaise!

De dubio methodico Cartesii, par Lumbreras, O. P. 1 vol. in-12, de XXIII-166 p. Friburgi Helvetiorum, Consociatio S. Pauli, 1919. — Cette dissertation historico-critique expose comment Descartes en est venu à concevoir la nécessité du doute méthodique, quelles en sont les limites et les procédés, les propriétés et les résultats. L'auteur ne prétend pas apporter une interprétation nouvelle du doute cartésien et l'on ne trouvera dans cet ouvrage nulle découverte. Mais on fera bien de l'utiliser comme instrument de travail et, en ce sens, il constitue ce que nous avons de plus complet sur la question. Les textes essentiels sont cités, les interprétations des commentateurs les plus autorisés sont comparées et parfois discutées de façon assez heureuse. On doit signaler aussi l'appel très fréquent fait par l'historien aux textes des cartésiens pour éclaircir les difficultés que présente le texte de Descartes lui-même. Cette méthode, jusqu'ici trop négligée, mérite d'être signalée. Ajoutons que la critique n'intervient jamais dans l'exposé historique. C'est donc là un très recommandable travail de mise au point des connaissances acquises sur la question du doute cartésien.

The Good Man and the Good, *an Introduction to Ethics*, par Mary Whiton Calkins. 1 vol. petit in-8, de XX-217 p., New-York, Macmillan, 1918. — Le nouveau livre de Miss Whiton Calkins est en somme un « Traité de la Vertu »; il est

très curieux de voir comment, dans cet ouvrage concis et vigoureux, des considérations puisées dans l'éthique aristotélicienne viennent féconder une doctrine qui s'apparente directement à l'idéalisme néo-hégélien.

Miss Calkins est, on le sait, disciple de Royce; elle accepte, quant à l'essentiel, les thèses principales de la « philosophie du loyalisme » : l'individu, étant essentiellement un membre de la Communauté Universelle, ne peut se réaliser intégralement lui-même qu'en servant loyalement celle-ci (p. 66). Ceci nous permet de nous élever au-dessus du débat qui divise les hédonistes et leurs adversaires; car le bien véritable ne peut être conçu que comme l'expérience la plus riche et la plus pleine, la vie parfaite de la communauté. Dès lors, pour autant que nous travaillons en vue de celle-ci, l'objet suprême auquel nous tendons n'est ni le bonheur ni la sagesse, mais l'union de l'un et de l'autre; ni l'affirmation du soi par soi, ni le loyalisme pur et simple, mais à la fois celui-ci et celle-là. En un mot « nous cherchons à donner son expression la plus complète à chaque puissance, son plus libre exercice à chaque activité de l'univers intégral des personnalités » (p. 79). Cette définition du souverain bien ne saurait suffire à nous permettre de nous former une idée exacte et claire de ce que c'est qu'une vertu. Par vertu, il faut entendre « une habitude du vouloir grâce à laquelle un homme gouverne (*controls*) ses tendances instinctives de manière à contribuer à la réalisation... de l'objet de ce vouloir »; mais nous savons que cet objet, c'est en dernière analyse le loyalisme que nous témoignons au monde des personnes (*universe of selves*). Miss Whiton Calkins est ainsi amenée à énumérer les tendances instinctives qui lui paraissent irréductibles; et c'est en fonction de chacune de ces tendances qu'elle définit chaque vertu; c'est ainsi que l'économie se définira en fonction de l'instinct d'appropriation, l'obéissance en fonction de l'instinct d'imitation, les vertus militantes en fonction de l'instinct de combativité, etc. Et on peut trouver que la classification qu'elle nous apporte est arbitraire en plus d'un point. Il n'en est pas moins intéressant de voir comment, reprenant la vieille notion un peu discréditée du juste milieu, Miss Whiton Calkins s'ingénie à montrer que chaque vertu correspond à un équilibre de tendances divergentes ou contradictoires; elle ne fait d'ailleurs que reprendre la notion de « résolution » telle qu'on la trouve chez Holt, qu'elle cite fréquemment. Cet équilibre est non point du tout une sorte de don naturel, de grâce dont certains d'entre nous bénéficieraient, mais une conquête, le produit chèrement acheté d'une discipline. Les développements que Miss Whiton Calkins consacre à la justice, et en particulier à la justice distributive, sont particulièrement vigoureux. Elle montre fort bien par exemple comment le droit de propriété ne peut se fonder que sur la considération des avantages qu'entraîne pour la communauté universelle le fait de reconnaître ce droit à l'individu. « Il me paraît, par exemple, parfaitement certain que mon « rendement » est accru du fait que j'ai un droit exclusif de propriété sur mon propre exemplaire de la *Psychologie* de James, sur mon stylographe et sur ma brosse à dents » : l'abolition complète de la propriété privée n'est, par suite, en aucun sens un corollaire de l'idée de justice distributive. — La partie la plus faible du livre nous paraît être le dernier chapitre qui traite des rapports de la morale et de la religion : la citation de Wells qui termine l'ouvrage ne permet pas de décider jusqu'à quel point le loyalisme envers la communauté universelle peut, aux yeux de Miss Whiton Calkins, être regardé comme identique en son fond aux sentiments de dépendance et de gratitude qui lient le Croyant à son Créateur; mais il se peut que Miss W. Calkins compte consacrer son ouvrage ultérieur à cet ordre de questions.

Die Nationen und ihre Philosophie, par Wilhelm Wundt, 1 vol. in-8°, de 154 p. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1916. — C'est à l'occasion de la guerre que ce petit livre a été composé; toutefois les idées qu'y développe l'auteur sur les nations et leur philosophie ont été mûries par lui, il nous l'assure, pendant les années de paix et ses aperçus ont à ses yeux plus qu'une valeur de circonstance. Dans ce compte rendu sommaire nous laisserons de côté les deux premiers chapitres : l'un nous fait assister à la naissance de la pensée moderne à laquelle trois grands Allemands, Nicolas de Cues, Copernic et Paracelse fournissent ses idées directrices, l'autre traite brièvement de la Renaissance italienne.

Le troisième chapitre contient une définition de l'esprit français et de la philosophie française. Le Français a l'entendement clair, il sait disposer ses idées, et atteint à la maîtrise dans l'expression; en revanche il manque de profondeur et de puissance créatrice. La philosophie française tout entière se ramène en somme au cartésianisme dont le matérialisme du XVIIIe siècle

est un prolongement, et la philosophie récente de M. Bergson un déguisement : cet auteur se borne à reproduire sous des appellations nouvelles, et en y mêlant l'idée allemande de l'évolution, le dualisme cartésien de la chose étendue et de la chose pensante. Dans l'ordre moral la pensée française, ayant à pourvoir aux besoins d'une âme prompte et impulsive mais peu capable d'aspirations vraiment élevées, n'a guère dépassé l'égoïsme intelligent dont Helvetius a été au XVIIIe siècle le représentant le plus populaire. Fouillée et Guyau, les deux philosophes français les plus considérables du temps présent, se sont vainement efforcés d'élargir l'amour de soi jusqu'à y faire entrer l'amour d'autrui et une sorte d'idéalisme; leur doctrine reste purement sinon étroitement individualiste et s'accorde bien en cela aux tendances de la nation française. Il faut remarquer seulement que, s'attachant à l'honneur et à la gloire plus qu'aux biens matériels, l'individualisme français, par moment au moins, a des effets utiles à la communauté.

La philosophie anglaise est exposée dans le quatrième chapitre; elle est utilitaire par essence et son importance même vient de son étroitesse. La hauteur spirituelle n'existe chez les Anglais que sous forme religieuse; leur pensée philosophique est exclusivement orientée vers la réalité sensible et la vie pratique. D'où cette conséquence qu'elle est incapable de rien produire qu'une théorie de la connaissance empirique et une doctrine à la fois morale et économique du bien-être commun.

A la philosophie anglaise comme à la française s'oppose l'idéalisme allemand dont le chapitre v nous fait connaître le développement de Leibniz au temps présent. Leibniz, pris à tort, parce qu'il écrivait en français, pour un penseur international, est, dans le passé, le philosophe allemand par excellence : il donne au mysticisme allemand une forme logique; dans ses ouvrages la raison s'applique à satisfaire les plus hautes aspirations de l'âme en construisant un monde harmonieux où tous les êtres sont eux-mêmes semblables à des âmes; c'est pourquoi la doctrine de Leibniz est restée impénétrable aux Français du XVIIIe siècle.

Un dernier chapitre caractérise l'esprit des nations dans la guerre et dans la paix. On voit assez ce qu'il peut être. Le Français pense avant tout à son prestige et fait la guerre pour le maintenir ou le rétablir; l'Anglais se bat pour conquérir et conserver les richesses matérielles dont il est avide. L'Allemand *ferme* et *fidèle* accepte la guerre comme une dure nécessité, parce qu'il a le sentiment profond de son *devoir* envers lui-même et envers l'humanité dont il porte en lui la destinée.

Il convient de faire observer, en terminant cette analyse, que la conclusion de M. Wundt ne lui est nullement particulière. Les mêmes idées se retrouvent dans les publications de plusieurs philosophes allemands. Peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir.

PÉRIODIQUES

Scientia, année 1919.

Pendant la guerre *Scientia* a modifié quelque peu le cadre de ses publications. Un certain nombre d'études concernant les problèmes moraux, sociaux et économiques soulevés par la grande crise ont été adjointes dans chaque fascicule aux articles de synthèse scientifique proprement dite. *Scientia* a maintenu après la guerre le programme élargi que nous tenons d'indiquer.

Fascicule I. O. Lodge : *Éther et matière.* « Les corpuscules éthérés — les particules d'éther modifié que l'on nomme charges électriques — commencent à être reconnus pour de petites entités substantielles au moyen desquelles doit être interprétée la constitution même de la matière grossière et pondérable. Ces corpuscules sont les entités dont se composent les atomes.... Nous connaissons la matière et l'électricité; et si nos conceptions finissent par atteindre une unité plus compréhensive, ce sera l'unité électrique et non l'unité matérielle qui survivra finalement.... Mais outre ces particules spéciales d'éther modifié, il y a la grande masse d'éther non différencié, l'entité qui remplit tout l'espace. Toute énergie cinétique appartient à ce qu'on appelle la matière. Toute énergie statique appartient à l'éther dont les caractéristiques sont l'effort et la tension. L'énergie passe continuellement de l'éther à la matière et *vice versa* et c'est dans ce passage que tout travail s'accomplit. » Il serait très instructif de confronter les idées de Sir O. Lodge avec les principes de la théorie de la relativité que les faits confirment chaque jour davantage. Une telle étude dépasserait le cadre de ces notes bibliographiques. Signalons dans le même fascicule un article de G. Lévi *sur la vie des éléments isolés de l'organisme.*

Dans le *fascicule II*, M. F. Virgilii publie une intéressante étude économique sur *l'émigration allemande avant la guerre et*

les conséquences pour l'Allemagne de l'intervention américaine.

Fascicule III. De Marchi : *La représentation de la surface de la Terre.* Ce travail est consacré au problème de la construction des cartes géographiques. Dans ce fascicule MM. Jörgensen et Stiles examinent dans une savante étude l'état actuel du problème de l'assimilation du carbone par les plantes. Leur conclusion est que ce problème est loin d'être résolu.

Dans un article intitulé : *l'Europe de demain*, Ch. Gide réfute péremptoirement la thèse d'un noble japonais, le marquis Okuma, d'après lequel la guerre aurait provoqué le déclin de la civilisation européenne.

Fascicule IV. W. E. Harper : *Connaissances acquises sur les étoiles au moyen du spectroscope.* Dans cet article l'auteur explique les résultats immenses que l'astronomie stellaire a obtenus par l'étude spectroscopique du ciel en se basant sur le phénomène de Doppler-Fizeau. On sait que lorsqu'une locomotive s'approche de nous le son émis par son sifflement devient plus aigu; quand elle s'éloigne, il devient plus grave. Cela tient à l'allongement ou au raccourcissement des ondes sonores. Un même phénomène se produit pour la lumière. Les ondes se raccourcissent si l'objet lumineux se rapproche (déplacement des raies du spectre vers l'ultra-violet); les ondes s'étalent si l'objet s'éloigne (déplacement vers l'infra-rouge). En étudiant les spectres de certaines étoiles et en se basant sur le phénomène précédent, on a pu aussi déterminer les vitesses de ces étoiles; on a pu déterminer leurs distances. Ces mêmes méthodes ont donné d'importants résultats relatifs à la vitesse de notre système solaire, elles ont fourni aussi des indications sur les vitesses des nébuleuses spirales.

A. Rabaud : *Évolution et sexualité.*

Signalons aussi une intéressante étude de L. Havet sur la sociologie de guerre intitulée : *Guerre sans analogues, paix sans analogues.*

Fascicule V. G. Bohn : *Une orientation nouvelle de la Biologie.*

F. Savorgnan : *L'influence de la guerre sur le mouvement naturel de la population.*

Fascicule VI. Mc. C. Lewis : *Le rayonnement facteur fondamental dans toute transformation chimique.* « Le rayonnement, c'est-à-dire l'énergie du type radiant, est la source dernière de toute énergie rendant possible la réaction chimique.... Selon la théorie de la réactivité chimique qui repose sur l'hypothèse du rayonnement, la vitesse avec laquelle une substance se décompose et réagit sur une autre dépend non seulement de sa concentration, mais encore de la densité du type de radiation que cette substance peut absorber.... L'application de la théorie des *quanta* de rayonnement à la réactivité chimique est très récente, et, dans les circonstances actuelles, il est impossible d'effectuer toutes les recherches nécessaires à la vérification de l'hypothèse en question. Mais les résultats obtenus jusqu'ici suffisent à faire apparaître des raisons très fortes à première vue pour admettre la vérite du concept que le rayonnement nécessairement présent dans les systèmes matériels (en vertu de leur température) est la source fondamentale des transformations chimiques de toutes sortes. »

A. Meillet : *Le genre grammatical et l'élimination de la flexion.* Savante étude dont nous indiquons la pensée directrice : « Le progrès de la civilisation détermine un progrès de la pensée abstraite, et, au cours du développement des langues indo-européennes, on voit les catégories grammaticales concrètes disparaître peu à peu tandis que les catégories qui répondent bien aux catégories abstraites de la pensée se maintiennent où se développent. »

A. Loisy : *La Société des nations et la religion de l'humanité.* Sans méconnaître l'importance des questions politiques, économiques et sociales qui agitent le monde, ce sont surtout les problèmes moraux qui préoccupent l'auteur. La Société des nations telle qu'il l'envisage n'est pas une coopérative d'intérêts, mais une communauté spirituelle, « un être moral et mystique ». Les religions existantes ne sauraient réaliser cette communauté. « Même le christianisme, bien qu'il ait été par l'intention une religion universelle, ne l'a jamais été par sa nature. Historiquement parlant, le christianisme est la religion que s'est faite le monde méditerranéen, unifié dans l'empire romain. » L'auteur estime qu'une religion nouvelle, une religion en voie de formation, plus large et plus vivante que les religions établies, la religion de l'humanité, sera le principe de vie qui animera ce corps inerte qu'on appelle aujourd'hui la Société des nations.

Fascicule VIII. R. Marcolongo : *Le problème des trois corps.* L'auteur fait l'historique de cette théorie fondamentale en insistant sur les travaux de Poincaré et sur la solution récente de Sundman qui n'épuise pas complètement la question.

J. A. Thomson : *la Biologie nouvelle.* Dans cette étude de caractère synthétique, l'auteur indique principalement les résultats obtenus par l'embryogénie (parthénogénèse expérimentale, etc.).

Fascicule IX. R. T. A. Innes : *Le microscope Blink comme aide dans l'exploration de l'univers sidéral.* Ce microscope est fondé sur le principe du stéréoscope, mais à vision monoculaire. On peut faire mouvoir l'appareil de façon que la vision soit dirigée d'un cliché photographique à l'autre. Dans ces conditions les plus petites différences entre les deux clichés s'imposent à l'attention. Cette méthode a donné d'intéressants résultats sur les déplacements relatifs des étoiles.

A. Palatini : *La théorie de la relativité dans son développement historique.* Cet article contient un bref historique et un essai de vulgarisation de la théorie *spéciale* de la relativité, c'est-à-dire, suivant la terminologie d'Einstein, de celle qui se rapporte au cas où les systèmes de référence sont animés d'un mouvement rectiligne et uniforme.

J. A. Thomson : *La nouvelle Biologie* (*2e article*). Dans ce travail, l'auteur donne une vue d'ensemble sur la physique et la chimie de l'être vivant, la Vitalité, l'Évolution. « Il n'est pas possible actuellement, dit l'auteur, de fournir une description adéquate des activités des êtres vivants dans les termes de la physique et de la chimie. » M. Thomson signale des faits importants : le fait qu'il existe des nombres caractéristiques des espèces animales : le nombre des chromosomes (bâtonnets qui se trouvent dans le noyau de la cellule vivante). L'auteur suggère que l'étude des différentes formes de la vie latente (des graines desséchées) apporterait des éclaircissements sur les phénomènes de la vie. Il signale, trop brièvement malheureusement, les travaux de M. Woodruff sur un processus périodique de réorganisation interne qui s'appelle « l'endomixis ». A propos de la sélection naturelle des races cultivées, il constate « qu'en ce qui concerne certains caractères un *nec plus ultra* peut être atteint au delà duquel la sélection ne peut plus avoir d'effet. »

Fascicule X. H. Shapley : *Les amas d'étoiles et la structure de l'univers.* L'auteur expose une méthode de mesure des distances stellaires fondée sur l'étude de l'éclat des étoiles variables (variables sous le rapport de l'éclat).

A. Palatini : *La relativité générale* (*2e article*). On sait que Einstein appelle théorie de la relativité *générale* celle qui étudie les mouvements quelconques accélérés ou curvilignes des systèmes de référence. Dans la théorie d'Einstein un champ de gravitation peut être remplacé quant à son action sur les phénomènes mécaniques et plus généralement sur les phénomènes physiques par un état convenable du système de référence. Telle est *l'hypothèse d'équivalence* grâce à laquelle nous pouvons prévoir l'influence d'un champ gravitique sur des phénomènes. Ces principes élémentaires contenus dans les mémoires d'Einstein ne sont pas clairement mis en évidence dans l'article que nous analysons. M. Palatini insiste surtout sur les conséquences de ces principes : l'influence du champ de gravitation sera d'incurver l'espace (qui sera par suite un espace non-euclidien). Il rappelle qu'Einstein a formulé les liaisons qui caractérisent le champ de gravitation sous forme de dix équations gravitationnelles. Il signale enfin les faits principaux qui confirment la théorie : déplacement du périhélie de Mercure, déviation des rayons lumineux (d'une étoile) au voisinage d'une masse (le soleil).

Fascicule XI. H. Shapley : *Les amas d'étoiles et la structure de l'univers* (*2e article*). L'auteur étudie les amas globulaires d'étoiles comme des unités cosmiques.

Fascicule XII. L. Favaro : *La place de Léonard de Vinci dans l'histoire des sciences.* Cette étude met en relief l'universalité et la profondeur du génie du Vinci. Ce fascicule contient encore un travail statistique de G. A. Knibbs : *les problèmes de la population, de l'approvisionnement et de la migration.*

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'AVRIL 1920)

LIVRES NOUVEAUX

De la Discipline intellectuelle, par ALFRED LOISY, 1 vol. in-12, 191 pages, Émile Nourry, 1919. — Ce dernier livre de M. Loisy se rattache étroitement à son ouvrage sur la *Religion* et s'inspire du même esprit. Pour lui, pas de discipline intellectuelle ni de vie morale en général sans un élément religieux, sans une foi vivante en l'idéal. « Le Dogmatisme théologique » risque de l'immobiliser et de l'étouffer, et « il apparaîtra de plus en plus comme le plus lourd crampon qui se puisse mettre sur l'intelligence et sur la science humaines » (p. 99); mais, d'autre part, « le dogmatisme rationaliste » d'une science matérialiste et négative en méconnaît la nature profonde : « tant s'en faut que la connaissance humaine soit pure affaire de raison : c'est aussi bien une affaire de conscience, puisque c'est une affaire de volonté » (p. 165). La vraie discipline de l'esprit est donc une discipline morale, qui, au delà de la raison individuelle, se fonde sur la foi collective de la société, et parfois M. Loisy parle comme Durkheim. « C'est dans l'unité de l'idéal moral que doit se faire la concentration des esprits » (p. 185). « Notre Église à nous, c'est notre vieille et chère nation, notre France aimée, notre humanité française, dans laquelle nous servons l'humanité universelle (p. 188). » — Autant que les précédentes, cette œuvre de M. Loisy reflète une haute pensée, une noble fermeté morale. Mais comment dans cette *Revue* ne regretterait-on pas le sens étroit, mesquin, et d'ailleurs historiquement inexact, qu'il lui plaît de donner aux mots *raison* et *rationalisme ?*

La Philosophie contemporaine en France, essai de classification des doctrines, par D. PARODI, inspecteur de l'Académie de Paris, 1 vol. in-8, de VI-502 p., Paris, Alcan, 1919. — Cet ouvrage constitue un hommage à la pensée philosophique française telle qu'elle s'est développée au cours du quart de siècle qui précéda la guerre. Oserons-nous dire qu'elle constitue aussi dans une certaine mesure, un hommage à l'activité déployée au cours des mêmes années, par la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Combien de fois, en lisant ce livre, ne rencontrons-nous pas les auteurs auxquels la *Revue* a servi, depuis 1893, si l'on peut ainsi dire, d'organe de concentration.

Après avoir brièvement défini les antécédents historiques de cette philosophie, caractérisé l'œuvre des historiens et des psychologues, M. Parodi étudie successivement la philosophie d'Émile Durkheim, celle de M. Émile Boutroux, la critique du mécanisme scientifique, la philosophie de M. Bergson. Il analyse, dans le détail, le mouvement bergsonien, met en conflit les outranciers, d'une part, et d'autre part, les critiques du mouvement. Un chapitre sur le problème moral aide à comprendre comment l'organisation d'une école primaire laïque a posé, en termes particulièrement aigus, le problème des rapports de la morale avec la métaphysique et le dogme religieux. Un dernier chapitre, intitulé « Rationalisme et idéalisme », permet au lecteur de comprendre, avant même d'avoir lu les « conclusions » finales, où vont les sympathies de M. Parodi : son examen des systèmes s'achève par l'examen de l'idéalisme dialectique de Hamelin.

Nous reviendrons, avec plus de détail, sur cet important ouvrage. Pour en faire un livre, il fallait un auteur doué d'assez de patience pour tout lire, d'assez de pénétration pour tout comprendre, et en même temps du courage nécessaire — courage moral aussi bien que courage

intellectuel — pour savoir juger. Or le livre de M. Parodi est excellent.

81 chapitres sur l'Esprit et les Passions, par l'auteur des *Propos d'Alain*, 1 vol. in-4, 282 p., Paris, à l'Émancipatrice, 1917. — On ose à peine annoncer ici ce livre, après avoir lu l'avant-propos où l'auteur déclare que « s'il tombait sous le jugement de quelque philosophe de métier, cette seule pensée gâterait le plaisir qu'il a trouvé à l'écrire ». Et pourtant, comment passer sous silence un ouvrage qui, non seulement, comme le reconnaît encore l'avant-propos, se trouve être « une espèce de Traité de Philosophie », mais en outre le plus merveilleusement propre à guérir les spécialistes de tout préjugé professionnel ? Qu'il traite tour à tour de la Connaissance par les sens, de l'Expérience méthodique, de la Connaissance discursive, de l'Action, des Passions, des Vertus et des Cérémonies, Alain parvient, en chacun de ses courts chapitres, à dégager les divers problèmes philosophiques de ce qui n'est que résidu de discussions d'écoles et survivances historiques, pour les ramener aux expériences directes qui leur ont donné naissance, et, par un effort de pleine liberté spirituelle, en retrouver dans cette expérience même le sens exact, les limites, et, dans la mesure où le mot a un sens pour lui, les solutions. La doctrine qui inspire ces analyses subtiles et profondes est un idéalisme hardi, qui ne conçoit rien hors de la pensée, ni problèmes, ni données, ni matière d'étude ; et, d'autre part, ne conçoit de pensée qu'appliquée à l'expérience et à la nature et à l'action sur la nature, en dehors de quoi il ne reste plus qu'illusions verbales et vaine dialectique. Ainsi la philosophie ne se sépare pas de la science, particulièrement de la science souveraine, la géométrie, et la science n'est que l'expérience même vraiment pensée et que l'action concrète consciente de soi ; et la science et l'action à leur tour ne sont que par la liberté de l'esprit, qui crée la vérité comme la justice en jugeant. Par là nous sommes ramenés très près de la sagesse antique, la pensée ne se séparant pas de l'art de bien vivre, et la philosophie « visant toujours à la doctrine Éthique ou Morale, et se fondant sur le jugement de chacun sans autre secours que les conseils des sages » (p. 9).

On donnerait une idée trompeuse de cette œuvre de ferme raison si on n'indiquait pas en outre combien elle est rehaussée par le talent de l'artiste qui l'a écrite, et par une forme pleine, ramassée, souvent difficile, originale souvent, où l'image n'est pas destinée à suppléer une pensée inexprimable ou qui renonce à se saisir, mais au contraire à lui donner une précision de plus en l'appliquant et en l'incarnant. Les plus anciens lecteurs de la *Revue*, qui se souviennent des *Dialogues* de Criton, reconnaîtront sans peine dans Alain le penseur nourri de Platon et l'écrivain de race.

Métaphysique et psychologie, par Th. Flournoy. Deuxième édition conforme à la première, 1 vol. in-8 de 195 p. chez Kundig et Fischbacher, 1919. — La première édition de ce livre a paru en 1890. L'auteur, adoptant pour base de la psychologie le principe du parallélisme, cherche à en préciser la notion dans un esprit scientifique, et à définir l'attitude qu'elle commande à l'égard des questions morales. Comme l'indique M. Höffding dans une introduction, le point de vue de M. Flournoy est pragmatique. La science ne démontre pas le déterminisme, mais le suppose (p. 186). L'utilité d'un principe lui tient lieu de démonstration rigoureuse (p. 17). Par exemple la physiologie n'ayant aucun intérêt à devenir psychologique, le principe du parallélisme doit être interprété dans un sens unilatéral. La psychologie, appuyée sur lui, se passe des solutions métaphysiques qui ne lui apportent aucune lumière. Quant à la vie morale, elle ne reçoit pas d'atteinte de la nouvelle science. L'âme peut être immortelle puisque son lien avec le corps n'est pas un lien rationnel. Si la question de la liberté risque d'entraîner en pleine métaphysique le psychologue qui veut la trancher, peut-être une sorte de referendum permettra-t-il plus tard de décider que la croyance à la liberté est *pratiquement* compatible avec des convictions déterministes (note 1, p. 195). — Exposé alerte et plein d'un humour bien genevois. On sent directement en le lisant le rôle joué par le rayonnement de la forte personnalité de M. Flournoy dans beaucoup de travaux issus de la Suisse romande.

De l'Inconscient au Conscient, par le Dr Gustave Geley. 1 vol. in-8 de XIII-346 p., Paris, Alcan, 1919. — Fort des résultats des recherches métapsychiques, l'auteur procède au renouvellement radical de toutes nos conceptions physiologiques, psychologiques, évolutionnistes, philosophiques et métaphysiques : la seule hypothèse du *Dynamo-psychisme essentiel* lui suffit à tout expliquer et à tout comprendre.

On sait le succès croissant des recherches métapsychiques. La littérature qui en traite se fait de plus en plus abon-

dante. Elles comptent des adeptes parmi les Savants et les Sages. D'autres sont pour le moins, en coquetterie avec elles. En ce qui nous concerne, puisqu'il faut bien que chacun prenne ici position, nous n'avons aucune expérience personnelle, directe ni indirecte, de phénomènes métapsychiques et nous ne croyons pas être seuls en ce cas. Pour ne rien préjuger il faut donc admettre deux ordres de perceptions, les perceptions communes, accessibles à tous les hommes, les perceptions privilégiées, réservées actuellement à une minorité, et deux classes de *minus habentes*, les *minus habentes* de l'intelligence, les *minus habentes* du métapsychisme. On ne peut exiger d'un aveugle qu'il disserte sur les couleurs. Tant que nous resterons des *minus habentes* du métapsychisme, nous nous croirons donc autorisés à signaler simplement les livres tels que celui du Dr Geley, sans entrer dans l'exposition et la discussion de théories fondées sur des faits que l'infériorité actuelle de nos moyens d'investigation ne nous permettent ni de constater ni de contrôler. Tout ce que je puis dire, c'est que certaines des expériences sur lesquelles s'appuie le Dr Geley étonneront, je crois, même des tenants de la recherche métapsychique, que sa théorie embrasse le monde avec une rapidité et une aisance dont nous avons perdu l'habitude et qu'il semble donc, comme on dit, aller un peu vite et un peu fort.

Le retour à la scolastique, par G. Truc. 1 vol. in-16, de VI-163 p., Paris. La renaissance du livre, 1919. — La scolastique est injustement négligée. Historiquement, parce que le rôle joué par la pensée scolastique a été considérable. Dogmatiquement, parce que la pratique des docteurs médiévaux et surtout de saint Thomas est à la fois fructueuse et opportune. L'auteur de cet opuscule plaide donc la cause de la scolastique parce qu'il voit en elle, indépendamment de toute préoccupation confessionnelle, le seul remède efficace à la décadence actuelle de l'esprit. En cherchant dans la philosophie de l'École non pas la justification de dogmes périmés, mais une méthode et un esprit, nous retrouverons le sens du problème philosophique posé par les Grecs dans toute son ampleur et que le monde moderne, tout à la joie de ses conquêtes sur la matière, et dans son culte du fait, semble avoir complètement oublié. Il faut donc revenir à la scolastique parce qu'elle garde une valeur perpétuelle de doctrine et de méthode et qu'elle sera l'instrument le plus efficace de cette restauration de la pensée à laquelle nous devons aujourd'hui travailler.

Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, par Étienne Gilson, 1 vol. in-8 de 174 p. A. Vix, Strasbourg, 1920. — Le but de cette étude sur la philosophie thomiste n'est ni d'en donner un exposé total ni même un résumé complet, mais de faire apercevoir, à ceux qui n'en auraient aucune idée, ce qu'est, dans ses lignes directrices et dans sa structure générale, le système du monde qu'a élaboré saint Thomas d'Aquin. Les points de la doctrine spécialement étudiés sont les rapports de la raison et de la foi, la démonstration de l'existence de Dieu, les attributs divins, la création, et le tableau hiérarchique des êtres créés, de l'ange à la matière inanimée, en passant par l'homme. L'exposé se tient toujours aussi près que possible des textes originaux, les références essentielles sont indiquées et les ouvrages spéciaux qu'il y a lieu de consulter pour approfondir ces divers points sont également signalés. L'interprétation générale du thomisme qui se dégage de ce livre est que la philosophie de saint Thomas ne peut se réduire ni à l'aristotélisme ni au néo-platonisme. C'est une synthèse originale d'éléments aristotéliciens et néo-platoniciens destinée à exprimer en un langage rationnel la destinée totale de l'homme chrétien.

Le Principe de relativité, par E.-M. Lémeray, 1 vol. in-16, de 155 p. Paris, 1916, Gauthier-Villars. — Recueil de leçons professées à la Faculté des sciences de Marseille pendant le premier trimestre de l'année 1915. M. Lémeray y expose les importantes et curieuses conséquences cinématiques et dynamiques du principe de relativité. C'est le premier résumé complet de ces questions qui ait été publié en France. On en conçoit l'utilité et l'intérêt. Dans le premier chapitre, l'auteur traite de la transformation de Lorentz. Il montre comment on peut substituer au principe initial de la constance de la vitesse de la lumière, un énoncé plus général et plus mathématique, à savoir que le dalembertien de tout champ de force est nul dans le vide. Dans le chapitre II, l'auteur traite de la cinématique du point, et, dans le chapitre III, de la statique en partant du principe des vitesses virtuelles. Les six autres chapitres sont consacrés à la dynamique : définitions des différentes masses d'un point et équations de la dynamique de la relativité. En ce qui concerne les forces centrales, il y a lieu de distinguer le cas des forces répulsives (électrodynamique) et forces attractives (gravitation). Ici se place la transformation de Minkowski

avec ses notations par vecteurs à quatre dimensions. L'ouvrage se termine par un bref exposé des idées d'Einstein sur l'inertie de l'énergie et sur la pesanteur de la lumière, par l'explication de la déformation de l'électron au moyen de la pression de Poincaré. On est conduit, d'après Einstein, à envisager la loi de Newton comme exprimant, en réalité, l'attraction de l'énergie par l'énergie; le poids serait proportionnel à l'énergie. L'énergie est à la fois inerte et pesante; un même corps pèse, s'il est chaud, plus que s'il était froid. Les composés qui se forment en dégageant de la chaleur sont plus légers que les éléments constituants. Comme l'a indiqué Langevin, par suite de la transformation des corps radioactifs, les produits ultimes, hélium et plomb, de la désintégration de l'uranium doivent avoir une inertie totale inférieure de plus de 1/10 000e à celle de l'uranium primitif.

Le livre de M. Lémeray est une introduction indispensable à l'étude de la généralisation ultérieure des idées de relativité, étendue, comme on sait, par Einstein, au cas des mouvements non uniformes.

Le Radium. Interprétation et enseignement de la radioactivité, par F. Soddy; traduit de l'anglais par A. Lepape, 1 vol. in-16, de 375 p. Paris, 1919, Alcan. — Cet intéressant ouvrage de vulgarisation se compose d'une série de conférences faites, en 1908, à l'Université de Glasgow, complétées par un chapitre, écrit en 1912, sur les séries de désintégration du thorium et de l'actinium, et par un chapitre, encore plus récent, sur la structure intime de l'atome d'après les phénomènes de désintégration. De son côté, le traducteur, M. A. Lepape, a résumé dans un appendice les derniers progrès accomplis, de 1914 à 1919, avec un exposé des hypothèses les plus récentes sur la constitution des atomes et des schémas figuratifs de Rutherford, de Bohr et de Végard. Cet ensemble forme un recueil parfaitement à jour, où le lecteur trouvera tous les renseignements nécessaires sur l'état actuel de la science nouvelle. Car c'est bien, en effet, d'une science nouvelle qu'il s'agit, profondément distincte de la chimie et de la physique classiques. Pour le chimiste et le physicien, l'atome est le dernier terme auquel aboutit l'analyse et auquel s'arrête la description synthétique des phénomènes. C'est le terme par rapport auquel tous les rapports matériels sont extrinsèques. Les atomes ne sont donc que des points de repère, des bornes auxquelles s'accrochent les innombrables fils du tissu des phénomènes. Tout ce qu'il y a de connaissable en ceux-ci se résout en relations d'atome à atome. Quant à pénétrer à l'intérieur des atomes, nul n'y songeait. Or voici qu'avec les immortelles découvertes des Becquerel et des Curie on commence à entrevoir un peu de cet intérieur même, et à y soupçonner une structure aussi complexe que riche en imprévu. L'atome n'est plus alors le symbole abstrait de l'unité élémentaire requise par l'imagination et l'entendement du physicien géomètre; la radioactivité le révèle comme un système mystérieux de mécanismes électriques, où une puissance prodigieuse se trouve concentrée en un espace d'une petitesse inconcevable. La science de la radioactivité a aussi son domaine et sa méthode propres. Elle est, pourrait-on dire, une physique de degré supérieur, qui a pour objet d'étudier en tant que composé ce qui, par définition, est simple au regard de la physique et de la chimie ordinaires.

Comment ce nouveau point de vue est appelé à révolutionner la chimie elle-même et à rénover nos idées traditionnelles sur la constitution de la matière, c'est ce que M. Soddy explique avec une merveilleuse clarté, et c'est ce qui fait notamment de son livre une leçon modèle de philosophie naturelle, à l'usage des philosophes.

Introduction to mathematical philosophy by Bertrand Russell, 1 vol. in-8, de vi-208 p., Londres, Allen et Unwin, 1919. — Le progrès des mathématiques se compose de deux mouvements : par l'un les théorèmes s'accroissent; par l'autre les principes se simplifient logiquement. Il n'y a pas d'autre philosophie mathématique, pour M. Russell, que cet effort des mathématiques elles-mêmes pour se simplifier; la philosophie n'est qu'un esprit. M. Russel nous montre les dernières phases de ce développement et son terme.

Ce terme n'est-il pas atteint par « l'arithmétisation » des mathématiques? Loin de là, répond M. Russell, et son livre expose la « logicisation » de l'arithmétique, s'achevant en une analyse de la logique elle-même. Les mathématiques pures ne sont donc que de la logique développée, elles ne contiennent rien de plus.

L'ouvrage ne suppose pas de connaissances mathématiques préalables; il n'emploie pas de symboles logistiques. Il présente la logique nouvelle dans sa fonction d'analyse complète des mathématiques, la montrant à l'œuvre, en face des exigences qui l'ont formée, et avec les analyses qui sont ses triomphes. Chacun de ses éléments prend ainsi du

relief et du sens. Au cours d'une exposition attrayante et limpide, illustrée d'ingénieux exemples, le lecteur est à chaque pas orienté, prévenu de ce qu'il y a à voir, par des remarques pleines de naturel et de couleur, fruits d'une maîtrise incomparable du sujet.

An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge, par A. N. Whitehead, Cambridge University Press, 1919, 1 vol. in-8, 200-xii p. — C'est évidemment sous l'influence des controverses qui se sont développées autour du Principe de Relativité que le livre de M. Whitehead a été conçu. Nous y voyons un effort pour assouplir les notions traditionnelles, pour rapprocher l'un de l'autre l'espace et le temps (p. 92, 192), pour substituer à l'idée d'un temps et d'un espace l'idée de temps et d'espaces au pluriel, tout corps rigide définissant son propre temps et son propre espace (p. 31, 45).

M. Whitehead distingue dans le donné les événements et les objets; un événement est unique; il passe; il ne change pas; le temps et l'espace sont des relations entre les événements. L'objet est une identité absolue au milieu d'événements différents; les objets n'ont de rapport avec le temps et l'espace que par l'intermédiaire des événements; en eux-mêmes ils sont en dehors du temps et de l'espace; un objet, et c'est dans le cas de l'organisme que cela se voit le mieux, n'a pas de parties, et n'a pas plus de parties spéciales qu'il n'a de parties temporelles (p. 65, 66, 92, 93, 166). — La nature est identité et développement, multiplicité d'objets et éther d'événements. L'éther des événements constitue la continuité de la nature; les objets expliquent sa discontinuité, — les conceptions moléculaires et la théorie des quanta.

M. Whitehead étudie les relations entre les événements, les différentes sortes d'objets (sensibles, perceptuels, scientifiques), l' « abstraction extensive » par laquelle on s'efforce d'atteindre le moment et par là de se rapprocher de l' « event-particle » (événement élémentaire).

Il y aurait bien des choses à dire d'un point de vue critique sur la différence absolue faite entre les événements et les objets, entre les différentes sortes d'objets, sur la théorie même des objets en tant qu'elle implique l'affirmation de l'extériorité des relations, et l'extériorité des parties des objets par rapport aux objets. — Il y aurait à montrer d'autre part l'intérêt de la théorie de l'indivisibilité et de l'intemporalité des objets, de la théorie de la perception et de la théorie de la durée. Nous ne pouvons nous arrêter ici sur ces différents points non plus que donner une idée assez complète de ce mécanisme compliqué de concepts, monté avec soin sans qu'il donne cependant tout à fait l'impression de pouvoir fonctionner sans heurt. Un exposé de M. Whitehead devant l'Aristotelian Society (Supplementory volume II, 1919 : *Problems of Science and Philosophy*) pourra servir de commentaire à l'ouvrage.

Storia della filosofia, par G. de Ruggiero. Parte prima. La filosofia greca, 2 vol. in-8°, de 242 et 244 p. Bari, Laterza, 1918. — Cette première partie d'une histoire générale de la philosophie comprend l'histoire de la philosophie grecque entière depuis les origines jusqu'aux néoplatoniciens. Il va sans dire que dans le cadre relativement restreint de ces deux volumes, l'auteur n'a pas prétendu faire œuvre d'érudition. Son effort tend plutôt à retracer l'évolution de la pensée philosophique en signalant tous les représentants des diverses écoles dont le nom mérite d'être conservé, mais en insistant spécialement sur l'économie générale des grands systèmes et sur leur signification propre. Un tel ouvrage n'est ni une somme des recherches effectuées dans ce domaine, ni un instrument de recherches nouvelles, mais il convient parfaitement à l'étudiant ou même à tout esprit cultivé désireux de s'initier à l'histoire de la philosophie grecque. On y trouve en effet un exposé clair, élégant et pénétrant des grandes doctrines, une exactitude sans érudition inutile, une concision exempte de sécheresse. L'histoire y est toujours un moyen de culture philosophique. Puisque l'on ne saurait attendre d'un ouvrage de ce genre des résultats originaux et véritablement nouveaux, l'auteur a donc atteint dans cette brève histoire de la philosophie grecque le but exact qu'il nous semble s'être assigné.

Figure e studii di storia della filosofia, par E. Troilo, 1 vol. in-8°, de 324 p. Roma, 1918. — On trouvera dans ce volume, qui n'a pas et ne prétend pas avoir un caractère d'unité organique, le portrait de quelques penseurs qu'il serait injuste d'oublier et la discussion de quelques problèmes importants d'histoire de la philosophie. Les philosophes étudiés sont Bergson, James, Vailati, Bergi, Tocco, G. Politeo, Helvétius et Barzelotti. A ces études s'en ajoutent de plus générales sur l'histoire de la philosophie considérée en elle-même et dans ses rapports avec l'histoire des sciences, sur l'histoire et l'utopie, etc. L'attitude de l'auteur est

à la fois historique et critique. Ses préférences vont à une philosophie de l'intelligence qui continue l'œuvre d'Aristote, de Spinoza, de Kant et de Hegel. C'est dire qu'il s'oppose nettement à des doctrines comme celles de Bergson et de James et que l'on trouvera dans ce livre plus de philosophie et moins d'histoire que n'en promet le titre. On le consultera néanmoins avec fruit, spécialement en ce qui concerne certaines doctrines philosophiques italiennes dont la signification véritable risquerait de nous échapper, et aussi pour l'intéressante étude qu'il contient sur Helvétius.

Sinnesphysiologische Untersuchungen, par Julius Pikler, professeur à l'Université de Budapest, 1 vol. gr. in-8°, de VIII-513 p., Leipzig, Ambrosius Barth, 1917; **Hypothesenfreie Theorie der Gegenfarben**, et **Theorie der Konsonanz und Dissonanz**, 2 fascicules paginés VIII-104 et 105-138, les deux premiers de la collection des *Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorganges*, par le même auteur, Leipzig, A. Barth, 1919. — Les études réunies en un fort volume par le professeur Pikler constituent une remarquable contribution à la physiologie, ou plutôt, malgré le titre, à la psychologie des sensations. L'auteur appelle ses recherches « physiologiques » parce qu'il croit avoir découvert des processus objectifs qui déterminent l'apparition des sensations et non pas seulement des combinaisons d'états de conscience préparant les perceptions complexes. Mais il se meut dans un domaine où la frontière entre la physiologie et la psychologie s'efface à tout moment.

L'ouvrage entier est la réfutation de la théorie selon laquelle nos sensations seraient rigoureusement et uniquement déterminées par l'excitation physiologique, liée elle-même au stimulus externe (Erregungstheorie), théorie universellement adoptée, au dire de Pikler. A cette « théorie de l'excitation », il oppose la théorie de l'adaptation (Anpassungstheorie), d'après laquelle l'organisme construit la sensation pour s'accommoder à la situation nouvelle, pour réagir contre le stimulus et se défendre. Cette théorie s'est pour la première fois imposée à lui, nous dit-il dans sa préface, lorsqu'il a analysé un état de conscience entièrement ignoré des psychologues antérieurs et qu'il appelle la négation sensorielle (die sinnliche Negation). C'est l'état dans lequel nous constatons que notre disposition à percevoir telle couleur ou telle note musicale, par exemple, n'est pas satisfaite, l'état que nous traduisons par des phrases comme celles-ci : ce n'est pas du rouge que j'aperçois présentement, ce n'est pas un sol que j'entends. Dans un pareil jugement, l'analyse démêle une attente, une tendance à éprouver telle sensation déterminée et un effort pour réprimer cette tendance. Que l'attention se relâche et que l'inhibition fasse défaut, une sorte d'hallucination se produira et je percevrai ce que je m'attends à percevoir. La négation sensorielle est donc proprement l'inhibition d'une hallucination à laquelle nous sommes enclins (p. 100-106). Or, bien que la négation sensorielle rende compte du monde extérieur, elle n'est pas directement l'effet d'un agent physique. C'est l'organisme qui est responsable de cette disposition à attendre telle sensation, parce qu'il reste fidèle à ses tendances, parce qu'il tend à reproduire ce qu'il a déjà éprouvé, ce à quoi il est adapté. C'est une activité interne qui explique la négation sensorielle, bien plutôt qu'une excitation sensorielle : l'organe du sens n'a été exposé aux stimuli physiques que pour que notre tendance à l'adaptation pût entrer en action.

Telle sera toujours la thèse de l'auteur dans les nombreuses études particulières par lequelles il l'éprouve. Elle lui suggère des vues très originales sur une série de problèmes psychologiques, par exemple sur la théorie du sommeil et de la veille, sur la perception de l'identité ou de la dissemblance, sur la généralisation et l'abstraction, la fusion des deux images rétiniennes dans la vision binoculaire, la perception de la profondeur, les illusions d'optique, le phénomène de Ranschburg, etc.

Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, par Georg Simmel, 1 vol. in-8°, de 72 p., München und Leipzig, Duncker, 1917. — C'est la contribution à la littérature de guerre de l'auteur, mort aujourd'hui, qui fut peut-être le plus pénétrant des philosophes de l'Allemagne contemporaine. Quatre conférences, la première prononcée à Strasbourg en novembre 1914 sur *la transformation interne de l'Allemagne*, la deuxième sur *la dialectique de l'esprit allemand*, la troisième sur *la crise de la civilisation* (Vienne, janvier 1916), la quatrième sur *l'idée Europe*. Thème général : c'était un péril pour la civilisation allemande, comme pour toute civilisation hautement développée, de se perdre par le mammonisme, le matérialisme. Thème de la dernière conférence : « l'Europe », c'est un ensemble de valeurs spirituelles reconnues avant la guerre par les Européens cultivés de

toutes nations. Elle n'a rien de commun avec le mirage internationaliste. Au contraire, les éléments qui la composent ont un caractère nettement national; et c'est pourquoi ils sembleraient devoir se compléter les uns les autres et s'ordonner en un tout. A la vérité, l'imagination et aussi les aspirations encore confuses avaient une grande part à l'existence de cette Europe. Toutefois, dans un petit nombre de consciences plus claires, ce mot d' « Europe » avait un sens positif bien que symbolique. A présent, l'idée Europe est morte, la guerre l'a tuée. Sa disparition est-elle définitive? L'idée Allemagne, avec tout ce qu'elle enveloppe encore de virtualités et ce besoin de se dépasser lui-même qui caractérise le génie allemand, pourra remplacer d'abord, et plus tard ressusciter l'idée Europe.

PÉRIODIQUES

Philosophical Review, année 1919, vol. XVIII, nos 3, 4, 5. — Une note de M. Bosanquet (n° 3, p. 290-295) retient d'abord notre attention. L'idéaliste, fait-il remarquer à ses critiques, approuve pleinement la façon dont l' « homme ordinaire » manie l'expérience; et sa seule ambition est d'employer les mêmes procédés, de rectifier comme lui les apparences en éliminant comme lui les contradictions, grâce à l'acquisition de pensées et de perceptions de plus en plus nombreuses, de continuer par conséquent dans la même voie que lui. L'apparence n'est pas non-réalité. Bien interprétée, elle conduit à la réalité et est conservée en elle; la réalité étant le système complet des apparences. N'est-ce pas là l'enseignement de Platon d'après ses interprètes les plus autorisés? Il s'agit de « sauver les apparences ». La seule différence entre la façon dont l' « homme ordinaire » manie l'expérience et l'attitude du philosophe tient à l'ampleur de l'expérience de ce dernier, à la conscience plus nette qu'il a de sa méthode, à l'usage qu'il fait des analogies. Encore ne sont-ce là que des différences de degrés. Ainsi M. Bosanquet montre l'aspect positif de la doctrine d'Oxford, tandis que M. Bradley insiste peut-être plus volontiers sur son aspect critique et négatif.

Dans la réponse de M. Montague (p. 295-301) nous pouvons remarquer surtout l'idée que malgré tous ses efforts, M. Bosanquet conçoit l'Absolu comme transcendant par rapport au monde des sens, que par conséquent cet Absolu est inutile; et à la thèse des idéalistes, M. Montague oppose celle des réalistes : affirmation de l'indépendance des termes par rapport aux relations où ils entrent, affirmation de l'existence d'objets indépendants par rapport à la connaissance que nous avons d'eux, et ne faisant pas plus nécessairement partie d'une expérience absolue qu'ils ne font partie d'une expérience particulière.

C'est du point de vue, nous dit-il, de l'idéalisme, que M. Howard critique la méthode de Deudey, ce qu'il appelle la méthode descriptive appliquée à la philosophie (n° 4, p. 379-390). L'idéalisme tel que le conçoit M. Howard semble être surtout la revendication des droits de la logique formelle. Il est loin d'avoir la largeur et l'intérêt de l'idéalisme d'un Bosanquet.

M. G. W. Cunningham dans sa critique de Nietzsche (p. 479-490) part d'une conception de l'idéalisme moins formelle; si la vie est essentiellement lutte, elle est aussi essentiellement organisation; d'ailleurs elle n'est lutte que parce qu'elle est un processus d'organisation. Ceci nous montre que la lutte ne doit pas être conçue comme un conflit d'individus abstraits. Au delà du « Nietzschéisme », par la négation de l'individu conçu d'une façon abstraite, et par l'idée de la lutte organisatrice, M. Cunningham remonte à Hegel.

Tout individu est essentiellement « différent ». Mais l'univers, l'océan où viennent se déverser les visions différentes, le riche ensemble des aspects individuels, est le même devant tous, nous dit Mrs. H. Parkhurst (Platonic Plurelism in Esthetics, n° 5, p. 466-478) et l'individualité de l'artiste est d'autant plus réelle et a d'autant plus de prix qu'il découvre ce que lui seul peut découvrir dans cet unique univers.

Ce qu'il y a d'intéressant dans l'article, c'est le sens de l'individualité de l'œuvre d'art et de la richesse de l'univers, des « absolus de plus en plus hauts » que l'art peut atteindre. Le point faible, c'est ce que l'auteur appelle son réalisme esthétique, l'idée que l'artiste ne fait que découvrir ce qui est « là depuis toujours ». Ici, particulièrement, la doctrine de l'extériorité des relations semble insuffisante, d'ailleurs difficilement conciliable avec les sentiments que nous venons de noter.

Dans ces diverses études, même dans celle de M. Howard, malgré la conception toute statique et formelle de la logique qu'elle suppose, même dans celle de Mrs. Parkhurst où d'une façon paradoxale viennent se mêler à des tendances néo-hégéliennes, des tendances néo-réalistes

et une conception statique de l'esthétique, la tendance la plus profonde que nous découvrons est avant tout idéaliste et l'influence du néo-hégélianisme est sensible. Il n'en va pas de même pour le dernier article que nous analyserons. Ici l'idéalisme recouvre une conception réaliste, — différente d'ailleurs du « néo-réalisme »; c'est un « néo-néo-réalisme », un « post-néo-réalisme », si l'on peut hasarder ces expressions, — qui est esquissé.

M. A. K. Rogers (n° 3, p. 228-247) expose une théorie qui peut être rapprochée de celle de Strong et du réalisme « non-apprehensionnel » de Sellars. La perception consiste à rapporter des essences, apprehendées dans l'expérience, abstraites de nos sensations, à des existences qui ne sont pas apprehendées, qui sont au delà de l'expérience, qui non seulement sont indépendantes de la connaissance, comme le disent les néo-réalistes, mais qui ne sont pas objets de connaissance. Le néo-réalisme d'une part n'a pas tenu compte du fait que c'est en utilisant nos sensations que nous arrivons aux essences: et d'autre part il a négligé l'objet en tant que distinct des essences et des sensations. Comment arrivons-nous à cette *croyance* à l'existence de l'objet? C'est par la tension active de l'organisme devant les objets, par une sorte d'instinct. Ce n'est qu'ensuite, pour nous reconnaître dans le monde que, par la perception, nous appliquons aux objets, affirmations de l'instinct, des essences, produits de l'abstraction. On dirait une traduction du néo-réalisme en langage biologique quand il s'agit des existences, en langage psychologique quand il s'agit des essences. Mais l'existence a-t-elle une essence, se demande ensuite M. Rogers? A un moment, il est bien près de fournir à ce problème scolastique une solution pragmatiste : l'essence de l'existence est dans le fait qu'elle a des conséquences. Mais bientôt il revient au personnalisme dont il était parti : la seule existence que nous puissions saisir, c'est celle de nos sentiments, de nos idées. Elle ne peut être décrite. C'est que la réalité est plus profonde et plus « dense » que la logique. Ce qui subsiste des quatre éléments de la connaissance distingués au début de l'article (état de conscience, essence, objet, acte du sujet), il semble que ce soit l'acte mental indescriptible en face d'un objet indéfinissable.

On voit la multitude de tendances qui viennent se mêler, d'idées qui viennent se superposer dans une telle conception, dans cette forme nouvelle du réalisme. Une des difficultés devant lesquelles se trouvent les philosophes qui adoptent ces théories, c'est celle de savoir en quoi peut consister la « correspondance » dont nous parle M. Rogers entre les essences et les existences.

Signalons l'étude de Harry Barne sur la conception de l'état chez Tarde (n° 3, p. 248-279) et l'article de M. André Lalande sur les ouvrages philosophiques parus en France au cours de l'année 1918; il dénonce le péril des théories anti-intellectualistes : ces théories sont dangereuses en tant qu'elles restent purement critiques et négatives et constituent une critique, une négation de ce qui est l'essence même de l'activité humaine.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET 1920)

LIVRES NOUVEAUX

La Responsabilité : *Étude de sociologie*, par P. Fauconnet, 1 vol. in-8° de xxvi-400 p., Paris, Alcan, 1919. Travaux de l'*Année sociol.* publiés sous la direction de M. E. Durkheim. — Il faudrait toute une étude critique dont la courte analyse qui va suivre n'a pas la prétention de tenir lieu pour rendre compte de ce livre important et depuis longtemps attendu.

L'auteur constate d'abord dans les faits que la responsabilité est une propriété très indéterminée puisqu'elle peut convenir à tous les êtres. Il écarte ensuite les doctrines traditionnelles qui l'expliquent d'un point de vue philosophique (chap. III), pour se demander en face des faits où elle apparait, pourquoi il y a une institution de la responsabilité et quelle en est la nature (chap. IV et V). Avec cette double question nous voici au cœur du sujet.

Pour y répondre M. Fauconnet pose comme postulat la théorie de Durkheim sur la fonction de la peine conçue comme destinée à restituer dans leur intégrité les croyances sociales fondamentales ébranlées par le crime, et il émet l'hypothèse que la sanction pénale vise le crime plus que le criminel. Si la sanction pénale pouvait atteindre le crime même, comme la sanction restitutive atteint l'acte illégal qu'elle annule, elle le ferait. Seulement elle ne le peut pas. Un événement accompli ne peut être supprimé. Et puis le crime diffère des autres illégalités par les conséquences qu'il produit; nous venons de voir qu'il compromet le respect nécessaire d'un dogme social (sainteté de la personne humaine, de la propriété, etc.). Il faut donc trouver un moyen équivalent à l'impossible annulation du crime, et par là restaurer la foi au dogme compromis. Ce moyen c'est la peine, et la peine qui, faute d'atteindre le crime même, portera sur ce substitut du crime qui s'appellera l'individu responsable. La peine rebondit donc du crime sur le responsable. Mais si le crime qu'elle vise idéalement est chose très déterminée, il n'en est pas de même du responsable qu'elle doit se contenter de viser en fait. Obligée de rebondir, elle est donc condamnée à se disperser d'abord autour du centre crime. C'est ce que prouve par exemple l'indétermination qu'on observe dans un certain nombre de cas de vendetta (p. 234-244). S'il en est ainsi, la responsabilité apparait comme une propriété qui résulte de l'impossibilité d'effacer le crime et non de la nature des individus qui vont en devenir les sujets passifs quand va se fixer cette responsabilité flottante que nous venons de voir naitre autour du centre du crime.

Mais qu'est-ce qui va la fixer dans cette zone d'indétermination? Pour que se fasse la désignation des responsables il faut d'abord que, par un phénomène de transfert, une qualité, celle d'être irritant et effrayant se communique du crime au patient de la peine. Mais ce transfert, puisqu'il n'est pas impliqué par la nature du crime, ne peut se faire que par voie de synthèse : il faut que la conscience juge que le responsable est effectivement apte à devenir le substitut du crime et à être châtié comme tel. C'est même dans ce jugement que consiste le fait de responsabilité. Mais il faut retrouver le caractère de ce fait, expliquer que le châtiment ne peut tomber sans injustice sur un être réellement irresponsable et dont la désignation comme substitut du crime serait artificielle et immorale. L'auteur dépense pour cela une grande ingéniosité dialectique. Sans doute il nous prévient que l'apparence logique de son analyse ne doit pas faire illusion (p. 255).

Mais ayant refusé de voir dans le criminel l'auteur pour n'y apercevoir originairement que le symbole du crime, il est certain qu'il se trouve en présence d'une sérieuse difficulté.

D'ailleurs lorsqu'il analyse les motifs du jugement collectif attributif de responsabilité, c'est-à-dire les raisons de la liaison qui unit crime et responsable, il en vient nécessairement à restaurer, à côté des relations de contiguïté et de ressemblance, la relation d'auteur à crime. Il reconnait que cette relation est « peut-être même toujours » (p. 272) dans la pensée d'une société qui prononce un jugement de responsabilité. Mais il maintient son affirmation initiale que « les notions d'action et de cause ne sont pas les notions originaires ». Ne pourrait-on pas se demander s'il n'y a pas là qu'une apparence et s'il n'est pas possible d'expliquer d'une façon très simple et d'un point de vue tout aussi sociologique et objectif, les raisons de cette apparence et ce qui fait que primitivement la relation causale n'apparait pas — sous la forme au moins où nous la pensons actuellement — comme déterminante dans le jugement de responsabilité et dans l'application de la sanction qui commence bien en effet par être indéterminée. Quoi qu'il en soit l'auteur finit par rendre à la relation causale presque toute l'importance qu'il lui avait d'abord radicalement déniée.

Mais revenons à l'auteur du crime que nous avons laissé en instance de responsabilité. M. Fauconnet relève en lui des traits qui nous paraissent également susceptibles d'une explication moins compliquée. Son acte ne sera, conformément au postulat ci-dessus, et contrairement aux vues courantes, que l'occasion de l'événement criminel et non l'essence même de cet événement : « L'auteur du crime au lieu de créer en lui pour le projeter au dehors le caractère moral qui donne au crime sa physionomie propre le reçoit : il ne fait pas le mal moral, le mal moral vient sur lui » (275). C'est que — et ceci étonnera beaucoup moins le sens commun — « le crime n'est pas dans l'acte, mais dans le rapport de l'acte avec la règle ». Il faudrait citer tout entières les pages 276 et 277 particulièrement intéressantes et révélatrices du point de vue de M. Fauconnet. La dernière partie du volume étudie les facteurs et les formes secondaires de la responsabilité. Pages pleines d'intérêt encore mais dont on peut se demander si elles ne qualifient pas de secondaires certains facteurs qui sont au contraire nettement constitutifs.

Philosophie de la guerre et de la paix, par Jules Sageret. 1 vol. in-8°, 431 p., Paris, Alcan, 1919. — Le livre de M. Sageret est une contribution importante à la psychologie collective. Il comprend d'abord une première partie où l'auteur s'attache à établir que la guerre n'est pas une loi naturelle. Le premier moyen de faire de la guerre une loi naturelle c'est de l'assimiler à une concurrence vitale. Mais les faits montrent que celle-ci ne prend pas la forme de la guerre, et qu'au contraire lorsqu'il y a lutte meurtrière entre des groupes d'animaux, cette lutte n'a rien de la concurrence vitale. D'ailleurs les animaux qui pratiquent la guerre sont tout à fait l'exception (chiens d'Orient, abeilles, mélipones, fourmis) et la preuve qu'elle n'est pas pour eux un instrument de progrès c'est que les espèces guerrières comme les abeilles ne sont ni mieux armées, ni plus vivaces ni plus industrieuses que les espèces pacifiques comme les guêpes sociales. Un second moyen de faire de la guerre une loi naturelle, c'est de voir en elle l'instrument du progrès des races. Mais cette théorie n'est pas moins erronée que la précédente : la guerre n'a en réalité aucune valeur pour la sélection des races humaines. Reste donc que la guerre dérive essentiellement de la structure et des passions des personnalités collectives qu'elle met aux prises. Et c'est en effet cette assertion que développe et que justifie la seconde partie du livre de M. Sageret. « La guerre a lieu, écrit-il très justement, entre personnalités dont on parle comme de personnes : la France, l'Allemagne, Athènes, Sparte, Rome. On dit qu'elles veulent, comprennent, souffrent, se réjouissent. C'est même le fait que l'on puisse répartir les combattants en deux groupes ayant, d'après le langage courant, une personnalité déterminée qui oblige à distinguer la guerre de certaines rixes et bagarres (p. 97). » Toutefois M. Sageret refuse de prendre à la lettre cette expression de *personnalités collectives* et de lui faire correspondre quelque chose de réel et de spécifique. C'est sous l'invocation de Tarde et non de Durkheim qu'il introduit dans ce livre sa psychologie sociale : « Dans le sens où il y a personnalité collective, déclare-t-il très nettement, il y a aussi psychologie collective. Mais cela ne veut pas dire qu'une âme collective vient se superposer à l'âme individuelle ou même la remplacer complètement à certaines minutes. Il n'y a dans une telle conception qu'une image, un symbole non dénués de prix d'ailleurs au point de vue littéraire. La psychologie collec-

tive n'est qu'un aspect ou un chapitre de la psychologie tout court au même titre que la psychologie des sentiments, de la volonté, etc. (p. 109). » Mais remarquons que cette déclaration de principe n'empêche M. Sageret ni de rejeter le terme d'*interpsychologie* comme insuffisant, ni d'avoir au plus vif degré le sens de la dualité de nature qui caractérise l'homme. De même que l'abeille porte en elle l'âme de la ruche, ainsi l'homme incarne-t-il celle de son milieu. Robinson n'est qu'un mythe et qui a trop souvent faussé notre représentation de l'homme, en nous masquant l'aspect social de sa nature qui ne peut être séparé en lui de l'aspect individuel. M. Sageret conclut très fortement : « L'homme ne penserait pas sans le secours d'une collectivité humaine héritière elle-même des efforts accumulés d'innombrables collectivités humaines pendant des milliers de générations. Autrement dit l'esprit d'un individu est conditionné par toute une humanité ».

Or c'est la guerre, plus que toute autre occasion, qui fait apparaître ce qu'il y a en l'homme de collectif. L'homme en guerre c'est l'homme-abeille. Quand l'esprit de ruche le prend, il se dévoue sans limites. Bien souvent le courage militaire s'explique ainsi. Et si l'on veut comprendre la mentalité guerrière, les causes, les conditions et l'influence de la guerre, il faut passer du plan de la psychologie individuelle, dans celui de la psychologie collective. C'est pourquoi l'auteur étudie l'évolution des associations politiques et la psychologie de l'opinion; et cette dernière étude l'amène à mettre en lumière après le Dr Le Bon l'influence des sentiments et de l'inconscient dans tous les phénomènes collectifs. Mais pour M. Sageret, disciple infidèle de Tarde et beaucoup moins individualiste que le Dr Le Bon, ces foules et cette opinion toutes frémissantes de passion et gonflées d'inconscient mènent beaucoup plus leurs meneurs qu'elles ne sont menées par eux. La troisième partie enfin envisage l'avenir de la guerre et de la paix et analyse les conditions d'un avènement du droit des peuples et d'une société des nations qui garantira la paix. Au total livre intéressant, nourri de faits variés, fertile en aperçus, constamment suggestif.

Le travail intellectuel et la volonté, *suite à l'Education de la volonté*, par J. Payot, 1 vol. in-8° de 242 p., chez Alcan, Paris, 1919. — L'impossibilité pour tout art moral de séparer les appels à l'énergie et les conseils de méthode est rappelée par la devise de l'ouvrage : « Aimer travailler, savoir travailler ». Sur la force de libération qui appartient au seul travail, sur la nécessité pour chacun d'étudier et de fixer le niveau de son énergie, enfin sur l'harmonie qui naît d'un heureux équilibre entre les heures de travail et les heures de loisir, le premier livre apporte des réflexions, des conseils, des affirmations. Puis, le second livre traite de l'attention, du choix des lectures, etc. A la base de ces entretiens où l'on s'efforce toujours de parler à chacun de lui-même, il y a une doctrine, ce que M. Payot souligne utilement en parlant à diverses reprises de ses « découvertes ». Selon lui, l'homme a certaines tendances réelles, certaines prédispositions réelles. A chacun de les découvrir d'abord par une sorte d'auscultation. Après quoi il décidera d'après ce qu'il est, ce qu'il veut faire. Rien de plus clair. Mais on se demande en lisant M. Payot si l'emploi de cette méthode à deux temps n'implique pas que nous sommes en dehors de certaines conditions de la pensée. L'aspiration à la vie intellectuelle qui ne procède pas du besoin de dire quelque chose risque de se régler sur des goûts plus que sur les exigences d'un objet. Vous qui pensez que Flaubert était un paresseux (p. 137), êtes vous sûr d'avoir pénétré la profondeur de l'art de Flaubert, ses exigences? Nous croyons en effet, que cette confusion entre une certaine méthode pour vivre et les conditions de la réflexion, M. Payot l'a faite sienne, et elle explique l'embarras de beaucoup de bons esprits en face de ses ouvrages, dont ils sentent pourtant la réelle valeur : ils y trouvent de longues chaines de conseils qui ramènent sans cesse leur pensée à un souci de rigueur; mais elles servent de cadres à une foule hétéroclite et pressée d'affirmations qui ne se soutiennent que par elles-mêmes. Une telle philosophie implique sans doute le mépris de toute érudition. Elle n'y manque pas; et son originalité, qu'elle expie par un tribut démesuré payé aux lieux communs, est, nous semble-t-il, d'être incapable de ne pas se croire originale. — Ces réserves, appelées par le caractère doctrinal du livre de M. Payot ne visent pas à diminuer une œuvre qui ne laissera personne indifférent; conçue dans un esprit de sincérité évident, ne dût-elle pas nous aider pour le moins à apercevoir les limites de ce que peut la volonté? Mais on y trouvera beaucoup plus. Ce qu'il est utile de se rappeler constamment ne peut jamais être banal, et, quand le conseil devient technique, son prix à tous égards, est

souvent inestimable. A noter en ce sens un procédé pour se lever le matin qui n'est pas dans Marc-Aurèle (p. 81). Signalons en terminant les fortes remarques qui sont groupées, dans le chapitre sur l'attention.

Du rôle de la Mémoire dans nos Conceptions, métaphysiques, esthétiques, passionnelles, actives, par Eugène d'Eichthal 1 vol. in-16, de 198 p. Paris, Alcan, 1920. — Ce volume est formé de quatre articles. Les deux premiers : Des rapports de la Mémoire et de la métaphysique, Mémoire et esthétique, ont déjà été publiés dans la *Revue philosophique* en 1918 et 1919; les deux autres : Mémoire et passions, Mémoire, langage, action, sont inédits. M. d'Eichthal s'est aperçu que la vie consciente, telle que nous en avons l'expérience, et, avec elle, toute notre activité psychologique supposent la mémoire. Partant de là, tout en déplorant le manque absolu de précision du vocabulaire psychologique, il porte systématiquement au compte unique de la mémoire, tant en métaphysique qu'en esthétique et dans le domaine du sentiment et de l'action des manifestations complexes de l'intelligence, de l'affectivité et de la volonté, dont la mémoire n'est seulement qu'une des conditions.

Le germanisme contre l'esprit français. Essai de psychologie historique, par Henri Berr, 1 vol. in-16 de xviii-234 p., Paris, La Renaissance du livre, 1919. — L'objet de cet ouvrage est de préciser ce que la mentalité allemande, dans son opposition foncière à l'esprit français, a de faux, l'erreur essentielle qui fait courir à la science d'aussi graves dangers qu'à la morale. Ce premier volume, qui doit être suivi prochainement d'un autre, est consacré pour sa plus grande partie à expliquer la formation du germanisme et sa force mauvaise. Les principales étapes de cette formation seraient les suivantes: l'Allemagne du xviiie siècle tente de s'unifier politiquement pour aboutir à l'anarchie et au rêve; puis elle réussit peu à peu à se donner une certaine unité spirituelle qui corrige l'anarchie politique; dans une troisième étape elle s'unifie politiquement, mais du dehors, par l'hégémonie prussienne; enfin l'Allemagne aboutit à l'organisation du nouvel Empire et à l'élaboration de la doctrine pangermaniste qui permet de travailler une masse, pacifique d'instinct, et de la mettre à la merci d'une poussée belliqueuse. Cette évolution psychologique permet de comprendre comment et en quel sens la guerre de l'Allemagne a été une guerre populaire; c'est une guerre que l'on a fait désirer au peuple allemand. L'ouvrage se complète par une psychologie de l'Allemagne en guerre et une comparaison rapide avec l'évolution morale de la France depuis 1870. L'auteur s'appuie sur un grand nombre de textes en pensant que le nombre et l'accord des citations doivent neutraliser l'erreur de détail. Dans certaines parties, en effet, la concordance des témoignages accumulés donne une impression assez forte; certaines autres donnent au contraire l'impression nette de la preuve qui croit se faire et qui ne se fait pas. Une idée philosophique s'ajoute au livre plutôt qu'elle ne le fonde ou ne s'y incorpore, c'est que l'Allemagne s'est livrée à une étude attentive, à une exploitation délibérée, à un approfondissement systématique de la doctrine de Machiavel, et qu'en s'abandonnant à ce mauvais génie dont l'inspiration tendait non seulement à pervertir les consciences, mais à fausser les esprits, elle s'est opposée à l'esprit de Descartes qui est le saint de la pensée française. En somme un réquisitoire et un plaidoyer éloquents plutôt qu'une véritable démonstration.

Intuition et Amitié par J. Segond : 1 vol. in-8°, 280 p. Paris, Alcan, 1919.

« Loin de nous, dit l'auteur (page 14), la pensée de nous dérober à cette enquête (analyse des deux termes de l'antinomie : intelligence et intuition) et de faire de ce livre une apologétique naïve de l'intuition et comme un « hymne intuitif »! C'est à une enquête véritable que nous procéderons, à une discussion expérimentale, dans laquelle nous devrons accueillir en leur réalité concrète les deux attitudes contrastantes et les éprouver dans leur œuvre. » M. Segond a fort sagement fait de prévenir ainsi le lecteur qui, autrement aurait bien pu s'y tromper. Néanmoins il y a tout lieu de craindre que, même ainsi présenté, cet ouvrage ne demeure à peu près inintelligible pour la plupart des lecteurs. En ne consentant pas à accommoder l'expression de sa pensée à la médiocrité du public auquel il s'adressait, M. Segond a peut-être rendu un mauvais service à la cause qu'il défendait.

Le Subconscient normal. Nouvelles recherches expérimentales, par E. Abramowski : in-8°, 442 p. Paris, Alcan, 1914. — De nombreuses expériences de laboratoire portant sur des objets très divers : formation des images, reconnaissance, paramnésie, conservation des souvenirs, mémoire tactile et musculaire, télépathie, l'auteur conclut que, de même

que toute perception comprend deux termes : une impression pure, intellectuelle, espèce de sentiment, inaccessible à la pensée, qui appartient au subconscient et une élaboration intellectuelle dirigée par l'attention qui l'éclaire à la conscience, tout souvenir comporte deux parties : d'abord, essentiel et indispensable, un élément indifférencié, non représentatif, non intellectuel, qui se traduit dans l'effort de rappel par un sentiment spécifique de manque, en présence de l'objet connu par un sentiment spécifique de reconnaissance, et puis une partie imagée, résultat d'une élaboration intellectuelle, qui n'est ni essentielle ni indispensable. Tous les souvenirs subsistent intégralement dans le subconscient sous forme d'états affectifs. Le passage à l'oublié s'opère par la réduction émotionnelle de nos perceptions, de nos représentations, de nos idées. Ainsi, d'une part, il y a la conscience claire avec ses états différenciés et élaborés par l'intelligence, et, d'autre part, inépuisable réserve où la conscience puise suivant ses besoins, le subconscient, la cryptomnésie, où les équivalents émotionnels de ces mêmes états persistent indéfiniment dans leur totalité. Cette mémoire de l'oublié, subconscience, cryptomnésie, constitue la cénésthésie, le sentiment de soi-même. L'oublié n'est pas quelque chose d'inerte et de passif. Dans leur pluralité indistincte chacun de ses éléments a ses caractéristiques, se révèle à nous par un sentiment générique qui échappe à l'intelligence et règle en même temps ses démarches. Ainsi s'explique que, à la recherche d'un souvenir donné, avant de savoir ce qu'il est, nous sentons précisément ce qu'il n'est pas et écartons, avant de le retrouver et de le reconnaître, toutes les suggestions inexactes qui peuvent essayer de se substituer à lui : c'est ce que l'auteur appelle la résistance de l'oublié. L'étude du sentiment et de la résistance de l'oublié est la partie la plus intéressante de cet ouvrage de psychologie expérimentale, où l'on éprouve par ailleurs quelque étonnement à rencontrer des tentatives de théories sur l'art et la religion qui semblent déborder singulièrement le cadre des recherches de laboratoire.

Les problèmes de l'Hérédité expérimentale, par L. Blaringhem, 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*; 317 p. Paris, Ernest Flammarion, 1919. — Les recherches entreprises sur l'hérédité, depuis soixante ans environ, ont amené la découverte d'une multitude de faits, les uns concordants, les autres discordants, et ce qui ressort le plus nettement de ces travaux, c'est l'extrême complexité du problème. M. Blaringhem s'est proposé de mettre de l'ordre dans la masse dès à présent considérable, mais assez confuse, des résultats obtenus par les expérimentateurs et d'instituer une méthode pratique de classement. Il distingue, à cet effet, trois genres d'hérédité; l'hérédité *fluctuante*, l'hérédité *mixte* et l'hérédité *alternante*.

La première comprend tous les cas de variation des caractères spécifiques dans les limites propres de l'espèce, ou des caractères de variété, à l'intérieur même de la variété, avec divergences oscillant de part et d'autre d'une moyenne, conformément aux lois du calcul des probabilités. C'est à cette hérédité que s'applique la biométrique de Quételet, de Galton et de leurs successeurs. La seconde concerne les lignées hybrides fécondes, dans lesquelles les caractères des parents semblent se fondre en un équilibre stable. Dans l'hérédité mixte rentre, comme sous-groupe, l'hérédité *en mosaïque*, qui correspond au cas où les caractères des parents, d'espèces ou même de genres différents, se reproduisent distincts, et comme juxtaposés, chez le descendant. Ces phénomènes avaient été découverts et étudiés, vers le milieu du siècle dernier, par le botaniste français Naudin, avec une rare sagacité. Le cas extrême de l'hérédité en mosaïque est celui de l'hérédité unilatérale, où les caractères d'un seul des parents sont transmis à la progéniture.

Quant à l'hérédité alternante, c'est celle que manifestent les croisements féconds entre variétés, avec disjonction des caractères, et qu'on désigne habituellement du nom d'hérédité mendélienne. A ce sujet, M. Blaringhem fait remarquer que, dès 1859, Naudin avait décrit le mécanisme physiologique du retour des hybrides et de leurs descendants aux formes ancestrales, et que ses explications sont les mêmes que celles données par Mendel six ans plus tard. Le succès des idées de ce dernier a été prodigieux, comme l'on sait. Suivant l'auteur, le tort des mendéliens est de ne s'attacher qu'à une partie du problème. L'application des lois de Mendel suppose essentiellement l'indépendance des caractères transmissibles, hypothèse qui est loin d'avoir la généralité qu'on lui attribue. A côté des variétés régressives, dont les croisements suivent les lois de Mendel, se placent, en bien plus grand nombre, les espèces élémentaires ou jordaniennes, dont les croisements rentrent dans le domaine de l'hérédité mixte.

Dans ses conclusions, M. Blaringhem essaie de rendre compte des phénomènes au moyen des lois de l'équilibre des systèmes chimiques. Partisan convaincu de la doctrine des mutations, il est naturel qu'il compare la permanence des espèces aux équilibres des systèmes réversibles, et la naissance des formes nouvelles aux phénomènes irréversibles de la physico-chimie. Mais il reste encore trop d'étapes à franchir entre la chimie et la biologie proprement dite pour qu'il soit possible de voir dans ces explications ingénieuses, autre chose que de suggestives, quoique peut-être un peu fragiles, analogies.

La mécanique, les idées et les faits, par Léon Lecornu, membre de l'Institut, 1 vol. in-16 de 304 p., Paris, Flammarion, 1918. — Pour entreprendre d'écrire un livre sur la mécanique, après les travaux de Mach, de Bouasse, de Poincaré, d'Enriques et de Duhem, il fallait toute l'autorité du célèbre professeur de l'École polytechnique. L'ouvrage débute par des considérations générales sur le sens commun, défini à la façon de Pascal, sur l'existence du monde extérieur, la nature de l'espace et la mesure du temps. L'auteur s'excuse, dès l'abord, de « la hardiesse d'invoquer parfois le sens commun » : il apparait dans la suite qu'il ne l'invoque que pour combattre le conventionalisme de Poincaré et le relativisme d'Einstein, alors que, partout ailleurs, il rejette ses fausses évidences, en montrant très finement, par exemple, les postulats implicites qui se glissent dans les démonstrations du principe de l'équilibre du levier ou du principe des travaux virtuels, qu'on a prétendu fonder sur le principe de raison suffisante ou de symétrie. Après avoir brièvement résumé la théorie des déplacements, des masses et des vecteurs, l'auteur passe à l'étude historique et critique des principes de la Statique et de la Dynamique : principe de l'équilibre du levier, principe d'inertie, principes newtoniens de l'indépendance des effets des forces et de l'action et réaction, principe des travaux virtuels et principe de d'Alembert. Cédant au désir d'être complet, il aborde des questions particulières, comme l'hydraulique, et en vient à parler des machines, ce qui lui procure l'occasion de formuler les idées maîtresses du Taylorisme. Ainsi présenté, le livre de M. Lecornu apparait comme de l'excellente vulgarisation se plaçant au point de vue des idées moyennes, rédigé avec une rare compétence et inspiré par le souci d'épuiser le sujet.

La genèse de la science des cristaux, par Hélène Metzger, 1 vol. in-8° de 244 p., Paris, Alcan, 1918. — C'est un chapitre attrayant, quoique peu connu, de l'histoire des sciences que traite dans cet ouvrage Mme H. Metzger. Il s'agit de la formation de la cristallographie, comme science indépendante, à la fin du XVIIIe siècle. A juste titre les cristallographes considèrent Haüy comme le fondateur de leur science. Ils ignorent qu'avant lui les notions de cristallisation et de formes cristallisées avaient donné lieu à de nombreux travaux, qui, d'ailleurs, n'aboutirent à aucun résultat systématique et durable. Il convient de ne pas négliger, comme on le fait souvent, l'effort des précurseurs. La lente formation d'un concept scientifique, à travers mille tâtonnements, est un objet digne d'une étude attentive. « On ne vise pas à se représenter l'esprit d'une époque, et l'on ne s'aperçoit pas que l'énoncé même d'un problème exige un travail préliminaire plus grand que sa résolution, si difficile qu'elle soit » (p. 209).

L'auteur nous montre la cristallographie naissante se constituant avec les idées les plus disparates sur les cristaux, les hypothèses les plus bizarres ou les plus enfantines et les tentatives d'explication les plus saugrenues, ou, du moins, qui nous paraissent telles parce que nous ne les replaçons pas dans l'atmosphère intellectuelle où elles ont vu le jour. La philosophie cartésienne venait de donner son impulsion magistrale aux sciences de la nature; mais, par sa méthode même elle négligeait les instruments de travail. Les minéralogistes d'alors considéraient la description comme un moyen et non comme une fin, et leur logique essayait de rattacher la formation des corps cristallisés aux lois générales de la mécanique universelle. Mais cette témérité, vouée à l'insuccès, ne fut pas inutile. Elle encourageait et provoquait les essais de classification qui préparent la cristallographie géométrique d'Haüy. Le milieu social où se discutaient les questions de philosophie naturelle agit dans le même sens. La mode était aux collections et aux cabinets d'histoire naturelle. Les amateurs, grands seigneurs ou riches fonctionnaires, favorisaient le rassemblement du matériel d'étude. Il appartenait aux spécialistes formés à l'école d'Haüy et appliquant sa méthode d'en faire sortir plus tard la systématique moderne, cet édifice élégant et harmonieux auquel nous donnons le nom de cristallographie.

La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, par J. Souilhé, 1 vol. in-8° de

276 p. (Coll. hist. des grands phil.). Paris, Alcan, 1919. — **Étude sur le terme « dunamis » dans les dialogues de Platon**, par le MÊME, 1 vol in-8° de XI-192 p. Paris, Alcan, 1919. — Brochard avait signalé déjà que « c'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon, d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser ». L'objet de ce travail est précisément d'étudier quelle place tient dans la philosophie de Platon la notion d'intermédiaire prise dans son acception la plus générale. Un premier chapitre est consacré à la formation de l'idée d'intermédiaire avant Platon et montre l'enrichissement progressif du « mesos » par les idées de mélange, de mesure, de proportion, d'harmonie. Les applications diverses de la notion d'intermédiaire à la doctrine de la connaissance, à la morale, à la politique, aux problèmes cosmogoniques et dialectiques sont ensuite poursuivies à travers les divers dialogues. De cette étude très consciencieuse il ressort cependant que la notion d'intermédiaire, partout présente dans le platonisme, n'est pas un point de vue d'où la systématisation de la doctrine se fasse aisément; elle caractérise plutôt une méthode, ou une habitude d'esprit qu'une doctrine ou un principe. C'est donc une bonne étude sur un sujet ingrat. Des index et tables bien composés rendront plus aisée l'utilisation de ce travail.

Le but de l'étude complémentaire de M. Souilhé sur le terme de « dunamis » est double. 1° Contribuer à la précision du vocabulaire et par là du système platonicien. 2° Préparer une intelligence plus complète de la théorie aristotélicienne de la puissance. Suivant la même méthode que dans le travail précédent, l'auteur étudie d'abord l'histoire de ce terme avant Platon (sens primitif et ses dérivés, sens mathématique, sens donné au terme par les médecins et sophistes); il procède ensuite à l'inventaire des textes platoniciens où cette notion apparaît, classe les divers sens qu'elle revêt (force, puissance, valeur, propriété, vertu, action, nature, faculté, etc.) et s'efforce d'en établir la filiation. Enfin les rapports entre les dunamis platonicienne et aristotélicienne sont étudiés; si Aristote en a fixé définitivement le sens philosophique, Platon en avait déjà préparé l'abstraction en précisant le vocabulaire scientifique de son époque. Il s'en sert de préférence pour exprimer une qualité propre aux êtres sensibles et c'est parce que cette notion appartient plutôt à la physique qu'à la dialectique platonicienne qu'elle s'est si largement épanouie dans la philosophie d'Aristote. Ce recueil de textes classés suivi d'un tableau récapitulatif des divers sens de « dunamis » dans les dialogues est un instrument de travail commode et susceptible de rendre de réels services.

Disputationes metaphysicae de ente communi, par S. de BACKER, 1 vol. in-8° de 126 p., Paris, Beauchesne, 1919. — Annexe aux *Institutiones metaphysicae specialis* du même auteur. L'objet propre de cet ouvrage est d'exposer la doctrine scolastique, et plus spécialement thomiste, de l'être en général. Le problème à résoudre est de trouver une définition de l'être qui ne le pose ni comme univoque (par crainte du panthéisme) ni comme purement équivoque puisqu'il est commun à tout ce qui est. On posera donc l'être comme analogue d'une analogie de proportionnalité et d'attribution; en ce sens il est attribuable à Dieu et à la créature. De là peuvent se déduire la distinction réelle de l'essence et de l'existence, une critique de la doctrine qui ramène l'être au devenir et la théorie des transcendentaux. Exposé clair, dépouillé de discussions inutiles, de la doctrine communément reçue sur tous ces points.

The Realities of Modern Science. An introduction for the general reader, par JOHN MILLS, 1 vol. in-8 de 327 + x p., Macmillan, 1919. — Le livre comprend un historique des principales découvertes scientifiques et un exposé sous une forme simplifiée mais que l'auteur s'efforce toujours de rendre précise, des idées et des découvertes récentes; alors que les théories qui paraissaient les plus certaines ont été mises en doute, la théorie électronique semble pouvoir unifier les différents domaines de la physique.

L'ouvrage est caractérisé à la fois par une tendance expérimentale, rendue plus visible encore par les comparaisons concrètes, les images empruntées à la vie courante qui jouent ici le rôle de « modèles mécaniques », et par une tendance déductive; les éléments primitifs de la déduction, électrons, molécules, étant d'ailleurs considérés comme tirés de l'expérience. — La science atteint par l'expérimentation et la déduction des « réalités » bien déterminées, des entités indestructibles, les électrons et l'énergie. Les deux réalités fondamentales de la science, matière et énergie, sont toutes deux granulaires. « C'est en termes d'électrons et de quanta que seront

exprimés les phénomènes et les lois que la période prochaine du développement scientifique découvrira. »

On peut se demander si M. Mills ne donne pas parfois, particulièrement dans certains passages relatifs à des théories chimiques, une valeur absolue à des idées qui peut-être ne sont que des moyens pour arriver à une transcription abstraite, mathématique des faits ; s'il n'attribue pas à certaines expériences une portée qu'elles n'ont pas complètement, si de l'exposé ne se dégage pas trop souvent l'impression que la science est « toute faite », et si la méthode de la science est bien uniquement cette juxtaposition d'observations et de déductions que M. Mills nous décrit.

Il faut reconnaître d'ailleurs que dans maint passage, on peut trouver des remarques qui tendraient à diminuer cette impression et qu'ainsi apparaîtrait derrière la conception empirico-déductive que nous voyons d'abord, une autre conception qui ferait mieux ressortir le mouvement de la science, les hypothèses qu'elle suppose, les problèmes qu'elle a devant elle, les remaniements qui seront peut-être nécessaires.

Leonardo da Vinci, par Francesco Orestano, 1 vol. in-8° de 218 p., L'Universelle, Rome. s. d. — Les ouvrages relatifs au Vinci limitent souvent leur objet soit à l'étude de ses idées manifestement philosophiques, soit au contraire à l'examen de menus problèmes historiques et chronologiques; celui-ci veut dégager aussi bien des textes proprement philosophiques du Vinci, que de l'étude de ses œuvres et de sa vie ce que l'on peut appeler, au sens le plus large, sa philosophie. Léonard est en réalité le père de la philosophie moderne et il l'est par tous les caractères distinctifs de sa pensée et de son activité : recherche passionnée de l' « évidence », tant conceptuelle que plastique; préférence constante accordée au « concret », dans sa complexité intégrale; libre examen s'exerçant systématiquement sur toute prémisse qu'on lui offre, même si elle est universellement acceptée; continuelle « réaction créatrice » excercée sur le milieu naturel et historique. Toutes ces qualités si profondément originales ne s'expliqueraient pas si elles n'avaient une racine commune dans la personnalité morale de Léonard. Cette personnalité, telle qu'elle se dégage de ses paroles, de sa vie, et de ses œuvres s'apparente étroitement au type stoïcien. Les conceptions de Dieu, des éléments, de l'âme humaine, du monde, de la connaissance humaine, du sage et de la sagesse sont étroitement apparentées chez le Vinci à celles des philosophes du portique. On ne peut d'ailleurs décider avec certitude si ces ressemblances sont dues à une affinité intellectuelle et morale qui aurait permis au grand artiste de réinventer le stoïcisme, ou s'il a puisé à quelqu'une des nombreuses éditions latines de Laërce qui furent imprimées à Venise et à Bologne vers la fin du xve siècle. L'un des intérêts de ce petit volume, de lecture agréable et bien imprimé, est de rassembler la plupart des pensées philosophiques du Vinci; il est regrettable, au moins pour l'historien, que les références fassent défaut.

Psychologie für Lehrer, par Otto Lipmann, 1 vol. in-8, de viii-196 p., Barth, Leipzig, 1920. — Exposé clair et sans prétentions des connaissances psychologiques élémentaires nécessaires aux instituteurs avec indication de leurs applications pratiques. Sans négliger les recherches de laboratoire et leurs résultats, l'auteur fait largement leur place à l'expérimentation et à l'observation, dont l'emploi est particulièrement indiqué aux instituteurs; car surtout dans les domaines, essentiels pour l'éducateur, de la vie affective et volontaire, la complexité des questions psychologiques auxquelles il serait le plus intéressant que se consacrassent les instituteurs résolus à participer à l'avancement de la connaissance, rend impraticable l'emploi de toute autre méthode que l'expérimentation sans appareil ou même la seule observation.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'OCTOBRE 1920)

LIVRES NOUVEAUX

Œuvres de Maine de Biran, accompagnées de Notes et d'Appendices, publiées avec le concours de l'Institut de France (Fondations Debrousse et Gas) par Pierre Tisserand, docteur ès lettres, agrégé de philosophie. Tome I, *Le Premier Journal*, avec deux planches hors texte, in-8° 312 p. Paris, Alcan, 1920. — Nous nous bornons à signaler aujourd'hui, avec une grande joie, l'apparition du premier volume de cette publication qui en comprendra une douzaine. M. Tisserand, qui a si parfaitement analysé et dominé l'ensemble de l'œuvre biranienne acquiert de nouveaux titres à notre reconnaissance par la façon dont il s'est acquitté d'une tâche que l'état des manuscrits rendait particulièrement délicate. Les fragments réunis dans le premier volume et qui tous sont antérieurs au XIX° siècle (il y manque malheureusement pour le caractère national de l'édition quelques fragments dont Ernest Naville avait eu la fâcheuse idée de se dessaisir), nous montre la diversité des sources auxquelles s'alimente la réflexion de Biran : Cicéron, Épictète, Montaigne, Pascal, Newton, Buffon, Condillac, Rousseau, Bonnet, etc. Il copie, dans le carnet du *Premier Journal* des pages entières de ces auteurs, il y ajoute ses réflexions, sans se soucier de les coordonner en une doctrine. Aussi sensible aux influences morales qu'aux influences physiques, il note ses propres réactions, variables avec la lecture du moment et l'heure du jour. Et ainsi depuis *la Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire* (du 27 juillet 1793), où se manifestent déjà l'aspiration à la « personnalité » définie par la permanence de la conscience du moi et l'appel au sens intime, jusqu'à la discussion de la théorie de Condillac touchant l'influence des signes, en passant par des discussions sur la gravitation et sur le bonheur, sur l'innéité de la conscience morale d'après Rousseau et les théories révolutionnaires de Robespierre, on assiste, dans ce premier volume comme dans un prélude orchestral, à la succession des thèmes fondamentaux qui seront appelés à réapparaître, tantôt opposés, tantôt fondus, à travers tout le développement ultérieur de la psychologie biranienne.

Le Système d'Aristote, par O. Hamelin, publié par L. Robin, maître de conférences à la Sorbonne, 1 vol. in-8 de III-427 p. Paris, Alcan, 1920. — L'ouvrage comprend, outre une vie d'Aristote et la chronologie de ses écrits, l'exposé de la Logique, de la Physique et de la Métaphysique. Tout en laissant de côté la Politique et la Morale, il reste un exposé *systématique* en nous donnant la clé qui ouvre la doctrine toute entière. L'échec du réalisme des Physiologues avait conduit Socrate à se détourner de la nature pour spéculer sur des sujets moraux. De là était sortie une méthode conceptuelle qui spéculait sur des universaux. Platon généralise la méthode. Le monde devient alors une hiérarchie de concepts, mais la question se pose de savoir où est la réalité, si elle est dans le particulier ou dans le général; et, au point de vue de la méthode, si l'explication doit porter sur la compréhension ou l'extension des concepts. Sans négliger totalement la progression du simple au complexe, on peut dire que Platon a opté pour le point de vue de l'extension. Or Aristote est platonicien. Mais des Physiologues il conserve un réalisme opposé à Platon : pour lui l'être c'est l'individu; ces deux tendances opposées se concilient-elles? Le conflit de tendances se révèle dans la logique avec la théorie du concept qui, incapable

d'atteindre les substances, semble impliquer une opposition entre l'être et le connaître. Le raisonnement qui apporte le moyen terme dont manque le jugement et réduit à l'unité de l'intuition les termes disjoints, semble d'abord se fonder en compréhension : le moyen terme est cause ou essence formelle, et l'universalité s'explique par la nécessité. Mais l'interprétation avouée du syllogisme est pourtant toute extensive; le moyen terme n'est qu'une classe subsumée sous une autre, et sous laquelle on en subsume une autre. Ce qui explique, c'est l'universel en tant que tel. De là vient l'obscurité qui règne dans la théorie de la science ; la conception extensive et la conception compréhensive y sont l'une et l'autre affirmées. La première est très développée : la science a pour objet l'universel, non l'individuel; la seconde l'emporte pourtant : l'universel a sa source dans la nécessité, il n'est pas transcendant, comme chez Platon; la cause suprême est finalement conçue comme ce qu'il y a de plus riche en compréhension. Bref, ce qui définit la science, ce n'est pas le genre, mais la cause entendue dans le sens de *raison* : le fait d'être seul de son espèce n'empêche pas une chose d'être connue scientifiquement. Si le sensible et l'individuel échappent à la science, ce n'est pas en vertu de leur singularité mais de leur contingence spatiale et temporelle qui est sans *raison*. Cette prédominance du point de vue de la compréhension rapproche beaucoup la théorie de la connaissance de celle de l'être qui place toute la réalité dans l'individu. — La théorie de l'être enfin révèle le même conflit de tendances. La hiérarchie conceptuelle n'arrive pas à réduire toutes les différences à des différences de degré, puisque, aux deux extrémités, la réalité telle que l'entendaient les Physiologues, et la réalité conceptuelle, s'isolent dans la matière et dans la forme. En Dieu l'individualité s'explique par ce qu'il y a de positif en lui, tandis que dans les autres êtres, elle s'explique par la matière, c'est-à-dire par ce qu'il y a de negatif en eux. Ce vestige de platonisme montre qu'Aristote n'a pas pris une suffisante conscience de sa pensée. « Il aurait dû définir tous les individus par la forme : alors toute la doctrine de l'être se serait aussitôt éclairée d'une vive lumière, et développée d'un bout à l'autre dans un parfait accord avec elle-même, elle eût été partout anti-universaliste ou individualiste, sans cesser d'être un rationalisme, puisqu'elle eût été partout formaliste. La notion de la forme completement rectifiée eût été sans hésitation envisagée du point de vue de la compréhension » (p. 407).

En somme, étude à la fois minutieuse et profonde, qui introduit le lecteur avec aisance et rapidité au cœur même de la pensée aristotélicienne.

Étude critique sur l'évolution des idées relatives à la nature des hallucinations vraies, par le Dr Raoul Mourgue, 1 vol. de 66 p. Paris, Jouve, 1919. — L'auteur néglige comme périmées les théories périphériques, et classe les autres en trois groupes : 1° celles de Malebranche, Charles Barnet, Baillarger, Lélut, Taine, Griesinger; 2° les théories anatomiques (Parchappe, Ritti, Tamburini, Tanzi); états de dépersonnalisation (Leuret, Moreau de Tours, Ball, Jéglas, G. Ballet). L'utilisation, des théories de Parchappe sur le rôle de l'écorce cérébrale (1856) distingue les chercheurs du second groupe de ceux du premier. La tendance à replacer les hallucinations dans le cadre des phénomènes qui l'accompagnent, se substituant à la recherche d'un mécanisme de l'hallucination en général, oppose le troisième groupe aux deux autres. L'auteur s'est proposé seulement de dégager dans ces différents travaux les postulats sous-jacents. Ses conclusions ramènent à des idées qui sont familières aux psychologues contemporains. L'ère des théories anatomiques, qui a été ouverte par celle des localisations, a produit des schémas paraphrasés non des explications. On goûtera les quelques pages où M. Mourgue montre la relation établie par les anatomistes entre les caractères mixtes de l'hallucination et le rôle intermédiaire des centres corticaux suscitant l'objection de la non-hémianopsie de la plupart des images hallucinatoires et le postulat d'une origine *transcorticale* destiné à tourner cette objection (Tanzi, 1905) aboutissant à la paraphrase rigoureuse de la formule d'Adolphe Garnier : « Quand la conception est très forte...., l'impression de la partie du cerveau qui sert d'organe à la conception se communique à la partie qui sert d'organe à la perception. » Qu'on parle d'origine corticale ou transcorticale, de désagrégation mentale, ou de représentation forte, l'idée qui, selon l'auteur, est toujours sous-jacente est celle de l'identité de nature entre l'hallucination et l'image mentale. Baillarger, qui seul nie cette identité, tout en soutenant que l'hallucination va « du dedans au dehors » demeurerait le plus profond, et non seulement le plus réservé des savants qui ont étudié le problème. Les tendances de cet opuscule sont nettement antipériphériques (celles de Baillarger ne le sont pas radica-

lement), antianatomistes, et aussi, à ce qu'il semble, « anti-psychiques ». Ses conclusions sont résolument antidogmatiques, et l'on ne voit pas qu'elles pourraient être autres. Une bibliographie le termine.

Psychologie générale tirée de l'étude du rêve, par Albert Kaplun, 1 vol. in-12 de 205 p., Payot, Lausanne, 1919. — L'attitude de l'auteur est résolument intellectualiste : si l'esprit n'est pas uniquement intelligence, il est toujours intelligence et la connaissance est son acte essentiel; percevoir, c'est déjà comprendre; l'image vient après la pensée et la réalise; les états affectifs sont pénétrés de connaissance; la pensée ne se moule pas sur l'action, elle lui ouvre au contraire les voies. Et, en même temps, la vie mentale est présentée comme un tout dont les éléments ne sont effectivement ni séparés ni extérieurs les uns aux autres, notre passé est donné comme efficacement présent tout entier à chaque moment au seuil de la conscience, l'activité psychique est considérée comme réalisant entre les représentations, les images et les idées des rapprochements que l'associationnisme avec ses liens tout faits est incapable d'expliquer. Cet intellectualisme, par un contraste assez piquant, a donc quelque chose de bergsonien et l'auteur est loin de s'en défendre : Bergson est le seul philosophe dont il cite le nom et les doctrines.

Le premier caractère fondamental de la vie psychique est l'attention à la vie, que l'auteur appelle la tension de veille; c'est une surveillance de la réalité, une attitude interrogative à l'égard des problèmes que cette réalité pose et des solutions qu'ils comportent.

Perceptions, connaissances, réactions affectives et motrices ont ici leurs conditions essentielles, et sont impossibles dans leur plénitude sans la tension de veille. Celle-ci constitue la propriété du moi automatique, fait de la totalité systématique de nos connaissances latentes implicitement organisées, dont l'activité présente dans l'inconscient permet seule l'adaptation au réel sous toutes ses formes de connaissance et d'action. Ce maintien de connaissances latentes dû à la tension du moi automatique constitue l'aspect énergétique de la mémoire méconnu en général par les psychologues. Le moi automatique est énergie psychique, attention passive et activité inconsciente. Le second caractère fondamental de la vie psychique est que l'esprit ne peut s'occuper, avoir conscience que d'un seul objet à la fois, il n'est conscient que de sa pointe. La conscience est ainsi la propriété de ce que l'auteur appelle la pointe de l'esprit. Mais toute connaissance consciente a quelque chose de rationnel, c'est-à-dire que tout objet de pensée est le centre d'un système et que c'est ce système qui occupe la conscience. En présence d'un objet, spontanément, inconsciemment, automatiquement surgissent les éléments susceptibles de l'éclairer à la conscience. L'appel de ces éléments est le fait de ce que l'auteur appelle la fonction explicative, qui n'est peut-être qu'un caractère de la pointe et qui, en tout cas, jointe à la pointe, constitue le moi central, adynamique, partie consciente et concevante du sujet. Spontanément, le moi central objective ses propres états et les réalise comme des êtres. Le moi complet à l'état de veille est fait du moi central, conscient et adynamique, et du moi automatique, inconscient et actif, qui attire l'attention du moi central sur les particularités intéressantes de la réalité ambiante, contrôle le rendement de la fonction explicative à l'aide de la masse systématisée des connaissances latentes, règle par ce moyen l'expérience actuelle sur l'expérience passée et assure ainsi dans l'objectivation globale à laquelle tendrait de lui-même le moi central, le départ entre le réel et l'imaginaire. Le moi automatique a naturellement un certain rythme. La volonté, l'attention active, est une énergie capable de modifier ce rythme. Elle n'est susceptible de s'exercer qu'à l'état de veille, quand moi central et moi automatique sont unis.

L'esprit pense toujours. Le moi central ne s'efface jamais : nous sommes toujours conscients de quelque chose dans le sommeil comme à l'état de veille. Seul le moi automatique est susceptible de se détendre par intervalles et de rompre ses attaches avec le moi central. Cette rupture opérée entre les deux mois constitue le sommeil, et le rêve tient d'elle tous ses caractères. L'objectivation spontanée est, nous l'avons vu, une des propriétés du moi central; le caractère hallucinatoire des images du rêve a donc quelque chose de nécessaire, puisque la tension du moi automatique ne les refoule plus dans l'irréel. Tout s'explique en rêve, tout est connu et familier, parce que la rationalité est le caractère de la pointe de l'esprit aidée de la fonction explicative comme de toute vie psychique. Mais cette rationalité du rêve a quelque chose d'illusoire, parce qu'elle échappe au contrôle du moi automatique; ainsi tout rêve a un sens en lui-même et par lui-même, tout en étant le plus souvent

absurde aux yeux de la raison éveillée. Étonnement et doute sont exceptionnels dans le rêve, car leur présence tient à celle du moi automatique normalement absent durant le sommeil. Volonté et moi automatique s'étant effacés, il n'y a pas de mouvements dans le rêve, et cependant il y a des images motrices, c'est donc bien que les images motrices ne provoquent pas directement le mouvement sans l'intervention de la tension de veille. Les états affectifs se réalisent en rêve par le même processus hallucinatoire que les représentations : l'idée de lion fait surgir l'image d'un lion; l'idée de colère se traduit en colère; mais dans ces états affectifs du rêve les éléments cognitifs dominent, les concomitants physiologiques sont faibles ou nuls; l'hyperémotivité du rêve est une illusion. Nous oublions nos rêves parce que seules se fixent dans la mémoire les réponses aux questions que la réalité a posées et que la tension de veille a imposées à la conscience. Contrairement à l'opinion courante, le rêve est relativement lent; sa vitesse est celle de l'action. C'est qu'en rêve on vit les scènes imaginées. L'illusion tient ici aux nombreuses coupures qui interviennent entre les scènes successives et qui, dans la réalité, demanderaient à être comblées par des événements souvent d'une longue durée pour opérer la soudure nécessaire des scènes entre elles. Durant le sommeil enfin, le moi automatique veille encore obscurément, prêt à répondre aux exigences impérieuses de la réalité.

Cet ordre d'exposition n'est pas en fait celui de la recherche; la conception de la vie mentale qui est présentée en premier lieu est née de l'observation de ses propres rêves pratiquée par l'auteur pendant des années.

Livre audacieux, puisque les problèmes psychologiques y sont pour ainsi dire repris *de plano* au point que l'auteur fait appel pour les exposer à toute une terminologie nouvelle; mais intéressant dans son ensemble et par de nombreuses analyses assez neuves, telles que celles de l'assoupissement et du réveil par exemple, par lesquelles il témoigne que l'introspection tant décriée n'a pas peut-être encore dit son dernier mot.

Comment utiliser la guerre pour faire le monde nouveau, par le Dr Toulouse, 1 vol. in-16 de 395 p., Paris, Renaissance du Livre. — L'auteur déclare dans sa Préface : « Ce livre est une sorte de manuel psychologique de la guerre. Je n'ai pas voulu faire une étude systématique mais esquisser une philosophie pragmatique de cette vaste expérience. J'ai choisi au hasard de la pensée un certain nombre de questions qui m'ont paru les plus caractéristiques pour la démonstration et qui sont les thèmes de ces leçons vivantes. » Des leçons vivantes, en effet, et données par un homme plein de curiosité, d'expérience et souvent de fantaisie, voilà ce qu'est ce livre. La première partie passe en revue les préjugés, la seconde les errements, tandis que la troisième esquisse ce que sera le monde nouveau de la Société des nations.

Les interprétations de la guerre, par René Hubert, 1 vol. in-18 de 322 p., Paris, Flammarion, 1919. — Ce livre n'est que partiellement nouveau pour les lecteurs de la *Revue de Métaphysique*, qui en ont déjà lu plus d'un chapitre sous forme d'articles. Il révèle en M. Hubert un moraliste délicat mais nullement un dilettante. On sent d'abord que M. Hubert a un besoin très positif de comprendre et d'expliquer et on sent aussi qu'il ne se désintéresse jamais de la valeur du sentiment ou de la conduite qu'il a expliqués. Après avoir analysé le sens de la guerre et la nature des forces morales qu'elle met en jeu, il s'applique à discerner ses conséquences sur les mœurs, les croyances, la littérature, les institutions et la culture. Toutefois il ne faudrait pas se méprendre sur le caractère de ce livre et lui demander sur les retentissements de la guerre l'étude documentaire qui s'imposera et demandera de minutieuses recherches et une abondante documentation. L'auteur nous avertit lui-même en nous disant de son ouvrage : « Son principal mérite est d'avoir été pour la plus grande part conçu et écrit pendant les loisirs que m'ont laissé quatre ans de campagne. » Il ajoute que « ce n'est point un recueil d'impressions de guerre, mais plutôt un essai de traduction philosophique de ces impressions vécues ». Et de la guerre il dit : « Elle est un fait immense dont l'expérience seule autorise l'appréciation. » Or l'auteur a l'expérience requise. Quel sera donc le sens philosophique qu'il en dégagera ? Le voici : « Ce livre est un acte de foi dans les puissances morales dont l'action traverse les faits mêmes qui semblent le plus les démentir, dans la souveraineté du Droit, — institution fondamentale de la cité humaine, — dans l'excellence et la pérennité des nations qui, confrontant leur génie avec les lois du progrès moral, auront voulu confondre leur destin avec le salut de l'humanité. » Enfin M. Hubert s'attache à définir le sens de la paix, la nature du droit qui la scelle et les con-

ditions morales d'une Société des nations susceptible de la garantir.

Le Molécule chimique, par R. Lespieau, 1 vol. in-16 de 286 p., Paris, Alcan, 1920. — Dans cet ouvrage, M. R. Lespieau passe en revue les idées directrices de la chimie, depuis Berthollet et Proust, et retrace les étapes successives de la notation, instrument aussi indispensable au chimiste que la balance et les ustensiles de laboratoire. L'histoire de la notation, c'est, en un sens, celle de la science même. Son progrès s'exprime par le passage des formules brutes aux formules développées, et à mesure que celles ci se multiplient et se précisent, s'affirme avec plus en plus d'autorité et d'éclat le pouvoir d'analyse et de synthèse du chimiste, sa connaissance des combinaisons données dans la nature et sa faculté de créer des combinaisons nouvelles, en nombre croissant.

Chimiste, l'auteur insiste avec raison sur le rôle éminent qu'ont joué dans ce progrès les idées et les préoccupations d'ordre purement chimique. L'enseignement actuel ne le met pas suffisamment en lumière. Les étudiants croient généralement que l'hypothèse moléculaire a été introduite dans la science uniquement par les physiciens et qu'elle leur doit toutes ses confirmations. Or cette prétendue dépendance de la chimie vis-à-vis de la physique est démontré par les faits. L'exemple de Berzélius et de Gehrardt, promoteurs de la notation atomique, le prouve. Le premier s'est surtout inspiré de l'étude des réactions et des compositions chimiques, et la considération des densités de vapeur ne lui a que très peu servi. Le second, par des raisons chimiques, fut conduit à des formules vérifiant l'hypothèse d'Avogadro, qui prit alors l'importance d'une loi expérimentale; mais la lecture de ses écrits montre à chaque instant que l'idée d'Avogadro n'est pour rien dans les modifications qu'il propose d'apporter aux formules. L'idée qui le guide, c'est d'obtenir les formules les plus simples, rappelant le mieux les analogies des corps et permettant d'expliquer et de prévoir le plus grand nombre de métamorphoses. C'est la même préoccupation qu'on trouve à l'origine de tous les progrès de la notation.

Cependant, dira-t-on, n'est-ce pas par les densités de vapeur qu'on définit le mieux et qu'on détermine le plus aisément les poids moléculaires? C'est, en effet, ce qu'indiquent les manuels répandus dans l'enseignement. Mais l'histoire des tâtonnements par lesquels s'est faite la science prouve le contraire. Les combinaisons volatiles sont relativement peu nombreuses. Fallait-il en conclure, comme on l'a fait, que les substances non volatiles n'ont pas de poids moléculaire? Les chimistes n'ont que faire de cet excès de rigueur logique. Ils attribuent un poids moléculaire déterminé à tout composé déterminé, qu'il soit ou non vaporisable. Ce qui montre clairement qu'en fait et dans la pratique journalière du laboratoire, ils utilisent une autre définition. Les nombres auxquels ils arrivent par l'examen et la comparaison des réactions sont aussi bons que les autres. Il importe, par conséquent, de dissiper la légende d'après laquelle on attribue aux mesures physiques le mérite d'avoir indiqué les poids atomiques actuellement en usage. Le travail qui s'est poursuivi, de Dalton à Kékulé, dans cet ordre d'idées répond à des besoins proprement chimiques. C'est par le souci de représenter le plus simplement le plus grand nombre de réactions, que traduisent les formules développées, qu'on a été conduit à la notion de l'atome, de même qu'à celles de radical, de type chimique et de valence.

Le livre de M. Lespieau constitue, comme on voit, un intéressant chapitre de méthodologie. Chimie et physique se prêtent sans doute un mutuel appui, car aucune science n'est complètement indépendante des autres. Cependant, il ne faut pas négliger l'autre aspect de la discipline scientifique, celui de la spécificité des divers domaines de recherches. La notation atomique, incomparable outil de la chimie moderne, est le fruit de l'expérience *chimique*, c'est-à-dire d'un système particulier de confrontation des idées et des faits, qui a une valeur intrinsèque, et qui renferme en lui-même les raisons de son propre développement.

La Pensée de S. H. Newman, par Floris Delattre, maître de conférences de langue anglaise à l'Université de Lille, 1 vol. in-16 de 306 p., Paris, Payot, s. d. — Le sous-titre est si circonstancié qu'il simplifie notre tâche. Il s'agit non pas d'une biographie, mais des « extraits les plus caractéristiques de son œuvre, choisis et traduits par Floris Delattre, avec une introduction, une bibliographie, un index et le texte anglais correspondant ». Ces extraits sont rangés par ordre chronologique, découpés en chapitres qui marquent les étapes de la vie et de la pensée de Newman, depuis son enfance protestante, jusqu'aux années de vieillesse de cardinal, à travers tant d'orages. Extraits des livres de théologie ou de

philosophie, des romans, des poèmes, des sermons, des lettres intimes. Le texte anglais accompagne, au bas de chaque page, la traduction française, qui nous a paru généralement exacte, claire et coulante. M. Floris Delattre est de ceux qui aiment à effacer leur personnalité derrière celle des auteurs qu'ils étudient; et la courte introduction est conçue dans un tel esprit d'impartialité que nul lecteur, protestant ou catholique, libre-penseur ou chrétien, n'y saurait trouver un mot qui le choque.

La Science de Puissance, par Benjamin Kidd, traduit de l'anglais par Henry de Varigny, 1 vol. in-16 de 320 p., Paris, Payot, 1919. — Le système académique d'idées et d'arguments relatifs à la nature de la vérité que l'esprit occidental avait élaboré durant des siècles, fut vraiment mis en miettes du jour où l'on vit la réalité qui se trouve derrière un énoncé formant le titre d'un des chapitres de *Social Evolution*. Cet énoncé... c'était l'affirmation de la connexion essentielle entre la Vérité et la Puissance, et la Puissance seule, exprimée sous cette forme verbale simple, qui méritait d'attirer toute l'attention. La perception de ce rapport fait passer une sorte de frisson de re-création à travers les os desséchés des philosophies de l'Occident (p. 198-9). Cette citation fera sentir quels sont les vices de la traduction de M. de Varigny : elle manque un peu d'élégance; et quels sont aussi les vices de la pensée de Benjamin Kidd : elle manque un peu de modestie.

Social Evolution. Paru en 1892 : nous en avons rendu compte en son temps (*Rev. de Mét. et de Mor.*, vol. II, p. 600 et suiv.). Dans ce dernier ouvrage, qui a paru en 1918, Benjamin Kidd, avant de mourir, a complété et poursuivi l'exposition de sa doctrine, prenant pour thème des développements nouveaux la tragédie de la guerre mondiale. Voilà vers quel abîme de sang nous a conduit l'individualisme darwinien, dont les penseurs de l'Allemagne moderne, Karl Marx, Hæckel, Nietzsche, Bernardi, sont tous, malgré leurs divergences, les adeptes conscients. L'Allemagne elle-même nous enseigne cependant que le secret de sa puissance, c'est la subordination de l'individu à un idéal, ce que M. Kidd appelle « l'émotion de l'idéal », c'est-à-dire tout le contraire de l'individualisme darwinien. De sorte que la pratique allemande réfute la doctrine au service de laquelle cette pratique s'est trouvée mise. Il y a, dans l'histoire, une loi d'intégration individuelle qui, par voie d'hérédité biologique, accroît lentement de génération en génération l'intelligence, la raison, la « science de la force ». Mais il y a aussi une loi d'intégration sociale, qui, par voie de transmission externe accroît, et parfois au cours d'une seule génération avec une rapidité révolutionnaire, les émotions idéales, ce que M. Kidd appelle la science de la « puissance », par opposition à la « force » brutale. Et l'ouvrage s'achève par une apothéose de la femme, dépositaire née de ces émotions, destiné à devenir, en conséquence, le centre autour duquel gravitera la civilisation future.

Ce n'est donc pas seulement de la littérature de guerre que nous donnait Benjamin Kidd dans son dernier ouvrage : c'est encore de la littérature féministe. Toujours il se tenait au niveau de la plus récente actualité. Reconnaissons à son œuvre certaines qualités de généralisation facile, parfois brillante. Mais que son bagage est léger! Sur quel petit nombre de lectures, d'impressions, il fonda sa doctrine! On songe en le lisant — et c'est le meilleur compliment qu'on puisse lui faire, — à cette lignée de grands autodidactes qui, dans les pays anglo-saxons, depuis un siècle, ont cru pouvoir, à l'aide de quelques formules simples fabriquées une fois pour toutes, arracher son secret à l'histoire : Malthus, Henry George, Herbert Spencer. Et l'on se prend à soupirer : Heureux, naïfs Anglo-Saxons.

The Philosophy of Benedetto Croce, The Problem of Art and History, par H. Wildon Carr, 1 vol. in-8 de x-213 p. Londres, Macmillan 1917, in-8, p. x-213. — L'auteur de cette étude a « cherché à comprendre le sens philosophique » des œuvres de B. Croce, et « à l'exprimer à sa manière » (Préface).

Il caractérise la « Philosophie de l'esprit de Croce selon laquelle « toute forme que la réalité prend ou peut prendre pour nous a son fondement dans l'esprit » (p. 7), comme une philosophie *anti-métaphysique* (ch. II). Elle est par contre *méthodologique* : elle donne la méthode propre à connaître le monde philosophiquement, qui est une autre chose que de le connaître scientifiquement (ch. II, p. 28). Le philosophe doit être nettement distingué du savant (*scientist*) : « Par *scientist* nous désignons celui qui regarde la réalité comme extérieure à l'esprit, fixe, statique; il n'exclut pas le dynanisme ou le concept d'énergie, mais explique toute activité comme un mouvement extérieur. Par philosophe nous entendons celui qui regarde la réalité comme une histoire; non pas nécessairement comme un processus temporel, mais comme une activité interne qui se

manifeste au dehors, et que nous appelons couramment vie ou esprit » (ch. II, p. 28-29).

On sait que Croce distingue deux degrés de l'activité mentale. L'*esthétique* est le degré le plus bas, non pas dans le sens d'une moindre dignité, mais parce que les autres degrés de l'activité en dépendent. L'activité esthétique est créatrice, elle exprime les intuitions pures de l'esprit, cette expression est l'image. L'art « n'a pas d'autre législateur que l'imagination. Les images sont toute sa richesse. Il ne classe pas les objets, il ne décide pas s'ils sont réels ou fictifs, il ne les qualifie pas, il ne les définit pas; il les éprouve et les présente, rien de plus.... La force de l'art est dans cette simplicité, cette nudité, cette pauvreté. Sa force (comme il n'est pas rare dans la vie) lui vient de sa faiblesse même. De là son prestige » (ch. III, l'*Activité esthétique*). Citations empruntées aux *Problèmes d'Esthétique*.

Cette « intuition pure de l'esprit » est autre chose que la sensation et « la nature animale » : car ici l'esprit n'est pas actif. Mais l'esprit crée les intuitions et leur donne en même temps leur expression. Il est impossible de séparer une intuition de son expression : c'est pourquoi il n'y a pas en art de distinction possible entre l'idée et la forme, l'inspiration et l'exécution (ch. IV).

Le deuxième degré de l'activité de l'esprit, c'est la forme logique de la connaissance, dont l'objet est le concept pur. Celui-ci doit être strictement distingué des « pseudo-concepts » ou termes généraux qu'utilisent les sciences. Le concept pur ne peut contenir aucun élément particulier, ni se référer à telle ou telle présentation, ou groupe de présentations. Mais comme il est l'universel au regard de ce qui est individuel dans les présentations, il se réfère à la fois à tous les individus en même temps qu'à chacun. Tels sont les concepts de qualité, évolution, beauté, finalité (p. 83).

Le concept dépend de l'intuition en ce sens que sans l'intuition le concept serait une abstraction vide et par conséquent irréelle, c'est-à-dire rien. Mais le concept n'est pas postérieur à l'intuition, car l'unité de l'intuition individuelle et du concept universel est une condition de l'expérience. L'intuition et le concept sont deux « moments » (non pas au sens temporel) de l'unité d'un seul acte de l'esprit. Cette unité, B. Croce l'appelle une synthèse logique *a priori*.

L'activité de l'esprit a une autre forme que la connaissance : c'est l'Action. Vouloir et agir sont la forme pratique de l'activité, unie à la forme théorique par la même relation que le concept à l'intuition. L'action dépend de la connaissance et la présuppose : sans connaissance pas d'action; — mais l'action est ce pour quoi la connaissance existe (ch. VI). Comme il y a deux degrés dans la connaissance (esthétique logique) il y a deux degrés dans l'action : économique, éthique. L'activité économique comprend le vouloir et l'exécution de ce qui concerne seulement la condition actuelle où se trouve l'individu. L'activité éthique est le vouloir et l'exécution de ce qui, tout en concernant les conditions de l'individu, se réfère en même temps à quelque chose qui les dépasse. A l'une appartiennent les fins individuelles, à l'autre les fins universelles (ch. VI, p. 113-114). Ces deux degrés n'expriment pas du reste un ordre historique; ce n'est pas le progrès de la nature brute vers la civilisation à travers la barbarie; c'est un ordre idéal (ch. VII, p. 119). L'apparition du degré supérieur ne veut pas dire l'abandon du degré inférieur, mais son élévation à une puissance plus haute (p. 135).

Tels sont « les quatre Moments et le double Degré » que B. Croce substitue à la triade hégélienne.

Les sciences philosophiques ont ainsi chacune leur concept particulier, et chaque concept est la synthèse de deux contraires (l'Esthétique, le concept-Beauté, synthèse du beau et du laid, etc.).

M. Wildon Carr étudie en particulier la théorie de la Beauté chez B. Croce (la beauté est identique à l'expression); puis la position de B. Croce à l'égard de la Religion (considérée comme une activité hybride qui participe à la fois de l'Esthétique et de la Logique). Il défend B. Croce d'être un adversaire de la religion ni particulièrement du catholicisme (M. Wildon Carr admet que dans un pays protestant comme l'Angleterre, les vues de B. Croce sur la religion auraient pu être assez fortement modifiées?)

Enfin le dernier chapitre (XI) revient sur la définition du concept de l'Histoire comme « la réalité présente » : le passé agit dans le présent dont il est un élément essentiel. L'histoire et la philosophie ne font qu'un, puisqu'elles contiennent tout le concret, tout le réel, et sont identiques avec la pensée elle-même.

Nuovi Saggi di Estetica, par Benedetto Croce, 1 vol. in-8 de VI-314 p., Bari, Laterza, 1920. — Ce livre est un recueil d'articles parus dans la *Critica* de 1913 à 1919. Les quatre premières études sont présentées comme un « Bréviaire d'esthétique » (*Qu'est-ce que l'art? — Pré-*

jugés sur l'art : — *La place de l'art dans l'esprit et dans la société humaine* ; — *La critique et l'histoire de l'art*).

Croce reprend l'exposé des idées qu'il a développées sur le même sujet dans des études antérieures, en insistant sur les plus importantes : caractère *spirituel* de la création esthétique ; distinction de l'intuition et du concept ; identité de l'émotion artistique et de l'expression ; unité de l'art ; identité de la « critique historique de l'art » et de la « critique esthétique ».

Suivent : — II. *De l'histoire de l'Esthétique* (début, périodes, caractère) : l'esthétique, et en général la vraie philosophie, ne date que des temps modernes, avec l'apparition du subjectivisme ou philosophie de l'esprit. — III. *Caractère de totalité de l'expression esthétique*. — IV. *L'art comme création et la création comme fabrication* : la thèse de B. Croce — l'art est une création — a des rapports avec cette vue de la philosophie moderne qui considère que la vérité « se fait ». Toutefois elle ne s'accorde pas avec le pragmatisme. — V. *La réforme de l'histoire des arts et des lettres* : cette histoire ne doit pas développer une série de concepts abstraits (comme : évolution des genres, etc.), mais être une caractéristique de l'artiste isolé et de son œuvre. De Sanctis en a donné un modèle presque parfait quoiqu'il ait cherché à tracer une esquisse de l'histoire politique, intellectuelle et morale du peuple italien. — Deux longues notes suivent cet essai : la première combat les histoires littéraires « nationalistes » (Bartels) ; la deuxième les histoires littéraires « sociologiques » (G. Brandès) ; ces préoccupations n'ont rien à faire avec l'art. — VI. *La Critique littéraire comme philosophie* : le philosophe a le droit de se faire critique littéraire. Un fondement philosophique est même nécessaire à la critique pour qu'elle ne s'engage pas dans diverses fausses directions (impressionisme, abstractions arbitraires, naturalisme). — VII. *Quelques maximes de critique et leur véritable interprétation*. — VIII. *La théorie de l'art comme pure visibilité*. — IX. *La critique et l'histoire des arts figurés et leurs conditions présentes* : critique de la théorie de Marées — Fiedler — Hildebrand sur la « pure visibilité » ; cette théorie a eu néanmoins sa raison d'être, comme protestation contre « le matérialisme, le positivisme, l'empirisme, le psychologisme », qui avaient abaissé et obscurci l'esthétique dans la deuxième moitié du XIXe siècle. — La critique des arts figurés doit (comme toute l'esthétique) être une histoire « non pas une philologie ». — X. *Le concept extraesthétique du Beau* : Croce exclut totalement la théorie du Beau et réduit l'esthétique à la philosophie de l'art. — Appendice sur la *philosophie théologisante*.

Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik, par Th. Ziehen, 1 vol. in-8 de VIII-866 p., Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1920.

Il est difficile de ne pas dire un mot d'abord de la philosophie que professe l'auteur de ce gros ouvrage. M. Ziehen est positiviste, c'est-à-dire qu'il limite la connaissance au monde donné constitué par un ensemble d'événements ou, suivant sa terminologie, de *gignomènes*. Il qualifie lui-même son positivisme de *binomiste* parce qu'il admet deux sortes de lois dont les unes sont des lois causales, les autres des lois de parallélisme.

La justesse d'une pensée élaborée consiste dans son accord avec le fait qu'elle représente ; cette justesse elle-même dépend à la fois de conditions matérielles qui ne concernent pas l'élaboration des données et de conditions formelles qui la concernent. C'est la connaissance de ces conditions qui est l'objet de la logique.

Ainsi définie, cette science s'appuie sur la théorie de la connaissance, laquelle traite des gignomènes en général (gignominologie), et sur la psychologie qui étudie la *formation* de ceux d'entre les gignomènes qu'on nomme des pensées. Elle a en outre d'étroits rapports avec la science du langage et avec les mathématiques : M. Ziehen ne subordonne pas la logique aux mathématiques, ce serait bien plutôt l'inverse, mais il admet l'utilité d'une algèbre de la logique et fait lui-même grand usage de symboles qui, s'ils ne sont pas empruntés aux mathématiques, ont été du moins créés à l'imitation des mathématiques.

Les indications qui précèdent permettent, dans leur brièveté, de comprendre les divisions du livre : la première partie se compose de deux chapitres, l'un court où est définie la logique, l'autre fort long (224 pages), où l'histoire en est exposée : l'attention du lecteur français se portera sur l'examen critique des diverses manières de voir entre lesquelles se partagent les logiciens allemands récents. La deuxième partie traite dans quatre chapitres du fondement gignominologique de la logique ainsi que de son fondement psychologique, de ses rapports avec la science du langage et les mathématiques. Dans le chapitre unique

de la troisième partie est étudié le fondement propre (*autochtone*) de la logique.

Cinq chapitres enfin dans la quatrième partie sont affectés à la théorie du concept, à celles du jugement, puis du raisonnement de la démonstration et enfin des sciences.

Nous avons signalé déjà l'intérêt que peut présenter le deuxième chapitre de la première partie. Le reste de l'ouvrage se lit sans ennui sinon sans fatigue. L'auteur emploie en très grand nombre des mots fabriqués par lui et témoigne ce faisant, d'un souci louable de la précision; ni dans sa théorie psychologique de la généralisation, ni dans celle de l'induction, ni ailleurs, la nouveauté des aperçus ne paraît tout à fait en rapport avec celle du langage. Le lecteur français pourra sans déplaisir comparer la façon très allemande, un peu scolastique, de traiter les problèmes qui est celle de M. Ziehen à la manière de M. Goblot dans son récent *Traité de logique*.

Wiskunde Waarheid Werkelijkheid, par L. E. J. Brouwer, 1 vol. in-8 de 12 + 23 + 29 p. — Groningue P. Noordhoff, 1919.

Des trois morceaux dont ce petit volume se compose, le premier est la reproduction d'un article paru en 1908 (*Tijdschrift voor Wijshegeerte*): les deux autres sont des discours prononcés à Amsterdam dans le bâtiment de l'Université.

1° L'auteur se demande quelle confiance méritent les principes logiques dont le plus incontestable à ses yeux est le principe du *tiers exclu*. Pour répondre à la question posée il distingue la science, étude des phénomènes observables qui se succèdent dans le temps, la vérité religieuse ou sagesse, et enfin les mathématiques. Pour la science on fait usage des principes logiques, mais il arrive qu'en les appliquant on soit conduit à des conclusions inacceptables. La vérité religieuse est connue indépendamment de toute opération discursive. Dans les mathématiques, à moins que l'on ne se borne à envisager les systèmes finis, il n'est possible de savoir avec certitude ni si le principe du tiers exclu est applicable ni si l'on arrivera jamais à établir qu'il ne l'est pas. L'auteur conclut donc à l'*invalidité* des principes logiques (c'est le titre du morceau, autant qu'il est possible de rendre par invalidité le mot hollandais *onbetrouwbaarheid*).

2° Il s'agit de la nature de la géométrie. On a cru jadis que la géométrie était l'étude des figures tracées dans une espace à trois dimensions où les distances se mesurent conformément aux principes euclidiens: un point se définissant par les coordonnées (cartésiennes) ou substituant en outre volontiers à la considération des figures celle de relations entre des longueurs ou leurs accroissements infiniment petits. On sait aujourd'hui que la géométrie euclidienne est un cas particulier de la géométrie générale et qu'il n'y a pour l'élire, parmi les autres géométries concevables, aucune raison *a priori* d'ordre mathématique. M. Brouwer s'appuyant sur des théories récentes en particulier celle de Lorentz, montre que l'étude des mouvements observables dans le monde donné ne permet pas davantage de se prononcer exclusivement en faveur de la géométrie euclidienne: elle n'est donc pas nécessaire non plus *a priori* pour des raisons d'ordre physique. D'autre part, les progrès de l'*analysis situs* et de la géométrie projective conduisent à une définition de la géométrie où les relations métriques ne tiennent plus la place prépondérante qu'elles avaient jadis. L'auteur veut montrer que même dans les parties de la science mathématique restées jusqu'ici indépendantes de la géométrie, il est possible et avantageux d'étudier beaucoup de questions par une méthode purement géométrique.

3° L'auteur expose dans ce troisième morceau le débat pendant depuis longtemps entre partisans de l'intuition et formalistes en ce qui concerne les principes des mathématiques. Sa conclusion est que le débat est sans issue prévisible et il cite en terminant cette parole de H. Poincaré : « Les hommes ne s'entendent pas parce qu'ils ne parlent pas la même langue et qu'il y a des langues qui ne s'apprennent pas ».

Sans prétention à l'originalité philosophique mais témoignant d'une connaissance approfondie des travaux contemporains, le livre de M. Brouwer se recommande par la clarté, relative, de l'exposition. Il faut louer l'auteur d'avoir su mettre à la portée du lecteur ignorant ou à peu près, les sujets difficiles qu'il traite.

NÉCROLOGIE

Zeuthen.

La philosophie et la France doivent un hommage à Zeuthen, qui est mort à Copenhague le 6 janvier 1920. Il venait de dépasser quatre-vingts ans; mais son activité ne s'était pas ralentie et il y avait seulement quelques semaines qu'avait paru son mémoire sur *L'Origine de l'Algèbre*.

Zeuthen s'était fait connaître en 1885 par son ouvrage : *La théorie des sections coniques dans l'Antiquité*; il avait publié deux volumes synthétiques sur l'Histoire des mathématiques, l'un consacré à l'Antiquité et au Moyen âge (1893; M. Mascart en a donné une traduction française en 1902); l'autre aux XVIe et XVIIe siècles. La science de Zeuthen est une science d'idées, qui s'appuie sans doute sur une érudition minutieuse et sûre, mais qui se concentre sur les démarches décisives de l'esprit, aux prises avec les difficultés que lui oppose la nature profonde des réalités mathématiques. Aucun historien ne présente à la réflexion une critique mieux élaborée, plus propre à la guider vers une interprétation philosophique.

Ajoutons que Zeuthen avait voué un véritable culte à Paul Tannery, auquel il avait emprunté l'épigraphe de son étude sur Apollonius, et dont il édita, en collaboration avec Heiberg, *Les Mémoires scientifiques sur l'Antiquité* — qu'il rédigeait en français, la plupart des communications sur la science grecque qu'il donnait à l'Académie de Copenhague, — que, sur la dernière brochure qu'il envoyait à ses amis de France, il avait eu la délicate attention de coller le beau timbre d'initiative danoise, et où se trouve si éloquemment exprimé l'espoir que la paix obtenue par notre sacrifice et notre victoire crée un monde capable de réaliser la trinité des valeurs : *vérité*, *liberté*, *justice*.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R2
année 27

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

420169